مجموعه در محاسبة النفس لكفعمى

دستخط میرزا حبیب خراسانی

المجموعة في محاسبة النفس للكفعمي

در تقدیم در ... جراشا ۱/۱

هو المالك
الفقير علي بن محمد

محاسبة النفس اللوامة للكفعمي عليه الرحمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله السريع حسابه الاليم عقابه واشهد ان لا اله الا الله شهادة نومن صاحبها من
عظايم الجرايم وجرايم العظايم ولا يخاف في الله لومة لائم واشهد ان محمدا عبده ورسوله
الذي جعله الله على كافة امته شهيدا يوم تجد كل نفس ما عملت من سوء تود لو ان بينها
وبينه امدا بعيدا **وبعد** فانه قد اجتمعت الانبياء والمرسلون والائمة الراشدون لنا
لجميع العباد بالمرصاد وانهم سيناقشون يوم المعاد ويطالبون بمثاقيل الذر من الخير والشر
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا ينجي من هذه الاخطار الجليلة
الا محاسبة النفس كل يوم وليلة فمن حاسب نفسه قبل ان يحاسب خف في القيامة حسابه
وحضر عند السؤال جوابه وحسن منقلبه ومآبه ومن لم يحاسب نفسه واضاع يومه وامسه
وتلفع بملاءة الهوى وتعرى من لباس التقوى وجب ان يطول في عرصات القيامة مقامه
ويدوم في مواقف يوم القيامة آلامه فحق على كل ذي علم وحتم على كل ذي حزم محاسبة النفس
اللوامة وتنبيه الروح النوامة فان النفس بالطبع متمردة عن الطاعات مستعصية عن
العبادات فكن لها من الواعظين وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ففي الخبر لا يكون العبد
من المتقين حتى يحاسب نفسه فيعلم من اين مطعمه ومشربه وملبسه وعنه عليه السلام قيدوا انفسكم
بمحاسبتها واملكوها بمخالفتها تامنوا من الله الرهب وتدركوا عنده الرغب فان الحازم من

قيد

قيد نفسه بالمحاسبه وملكها بالمغالبه واسعد الناس من انتدب لمحاسبة نفسه وطالبها
حقوقها في يومه وامسه وعنه عليه السلام الكيس من دان نفسه او حاسبها وعمل لما بعد الموت
وطالبها **يا نفس** حاسبي نفسك قبل ان تحاسبي وطالبيها قبل ان تطالبي وقل لها يا نفس انما هي
كنزك فما لك بضاعة الا عمرك فلا تفنيه في ماربك ولذاتك ومطالبك لانه اذا فني راس
المال حصلت الخسارة ووقع الياس عن التجارة **شعر** اذا كنت اعلم علما يقينا بان جميع حياتي
كساعة فلم لا اكون ضنينا بها واجعلها في صلاح وطاعة **يا نفس** وهذا يوم جديد وهو
عليك شهيد فاغتنمي فيه لله بطاعته واياك اياك من اضاعته فان كل نفس من الانفاس
وخاصة من الخواص جوهرة عظيمة ليس لها من قيمة **شعر** اولى الذخاير بالحماية والرعاية
والحراسة عمر الفتى فهو النهاية في الجلالة والنفاسة وحذار من تضييعه ان كنت من اهل
الكياسة **يا نفس** ان اليوم والليلة اربع وعشرون ساعة فاشتغلي فيها بالطاعة فقد
ورد في الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه واله انه ينشر للعبد كل يوم اربع وعشرون خزانة
بعضها فارغة وبعضها ملائة فاذا فتحت له خزانة الحسنات والمراضي والمثوبات ناله
من الفرح والسرور والبهجة والحبور بمشاهدة تلك الانوار التي هي وسيلة عند الملك
الجبار ما لو وزع على اهل النار لادهشهم ذلك الفرح عن الم السعار وان فتحت له خزانة
العصيان والغيبة والبهتان غشاه من نتنها وظلامها واصابه من شرها والامها ما لو قسم
على اهل النعيم لنغص عليهم التنعيم وان فتحت الفارغة من الاعمال الموصوفة بالتكاسل
والاهمال لحقه الحزن العظيم على خلوها من الثواب الدايم المقيم **يا نفس** فاملئي
تلك الساعات من الحسنات والخيرات بما شئت من العبادات والقربات ولا تميلي الى الكسل

والاستراحه فما ملأ الراحه من لم ينل الراحة وهب كنت مسيئة قد عفي عن جريرتك
وستر على سريرتك اليس قد فاتك ثواب المحسنين ودرجات الابرار في عليين يا نفس
ان كنت في معصية الله ممن تعلم اطلاعه فلقد اجترأت على امر عظيم الشناعة لجعلك
اياه اهون الناظرين واخف المطلعين وان كنت تظنين انه لا يراك فلقد كفرت بمولاك
يا نفس ارايت لو ان احدا من جلسائك او عبيدك او امائك واجهك بما تعتبينه او عاملك
بما تكرهينه لقلت منه الاظفار واحللت به دار البوار فاي جسارة تتعرضين لمقت الله
وعدله وشدة نكاله وعقابه وقربي اصبعك من الحسير ان كان لك البطر عن النظر في
عقابه الاليم يا نفس ويحك بل ويلك من العذاب كانك لا تؤمنين بيوم الحساب او تظنين
انك اذا مت انفلت او اذا حشرت رددت هيهات هيهات كلا ما توعدين لات شعر
ولو انا اذا متنا تركنا لكان الموت راحة كل حي ولكنا اذا متنا بعثنا ونسئل بعده عن كل شي
يا نفس انك تتقدمين على ما قدمت وتجازين على ما اسلفت فلا تخدعنك دنيا دنية
عن مراتب جنات علية فان لكل حسنة ثوابا ولكل سيئة عقابا وانه لا بد لك في قبرك من
قرين فان كان صالحا فبه تستانسين وان كان طالحا فمنه تستوحشين شعر اترجي نجاة
من حيوة سقيمة وسهم المنايا للخليقة راشق فمن حسنت افعاله فهو فائز ومن قبحت
افعاله فهو زاهق لقد شقيت نفس تخالف ربها وتعرض عن ارشادها وتشاقق يا نفس
ما هذه الحيرة والتسويل والفرح وما هذه الغفلة والتكبر ما هي الى كم تجمعين ولا تقنعين
شعر
ولو انك لم تدعين وانت كمن يبني بناء وغيره يعاجله في هدمه ويسابق ويبني لما لا طول
بعيدة ويعلم ان الدهر للنسج خارق يا نفس لقد حييت بنعيم زايل وسرور زاحل غفلت

ولغفلت

واغفلت وعملت فاهملت الى كم مواظبتك على الذنوب وانت
بعين علام الغيوب فجمعك في هذه الدنيا الى تفريق وسعيك
الى ضيق فما هذه الطمانينة وانت في عجز وما هذه الولوج و
انت مخرجه شعر اترجو نجاة بعد سبعين حجة و
لا بد من يوم تعقك العوائق ومن طرقته الغايات بويلها
فلا بد من ما بلته فيه الصواعق وليس ابناء السبعين
باحق بالجد من ابناء العشرين لان طالبهما وهو الموت
واحد وليس عند الطلب برافق واعملي لما امامك من
الهول ودعي عنك زخرف القول اما رايت
فعازب واما رشدك فغائب دائك لا يرجى له
دواء واملك ليس له انتهاء قد قلت بعملك وخضت
في بحار زللك فقدمي التوبة قبل ان تبلغك النوبة
واعملي للخلاص قبل الاخذ بالنواصي شعر اذا نصب الميزان
للفصل والقضاء فالبس محجاج واخرس ناطق واججت النيران
واشتد غيظها وفتحت ابوابها والمغالق وقطعت
الاسباب من كل ظالم وقامت به اسراره والعلايق يا نفس
لا جرم ان الله تعالى تكفل في الدنيا باصلاح احوالك فلا تركنيه
بافعالك واصبحت تكالبين في طلب الدنيا تكالب الملهوس
المستهتر واعرضت من الاخرة اعراض المغرور المستحقر ما هذا
من علامات من يتبع السنة او يبتغي الجنة شعر فحسبك

نحو الغاوبات ٢

هذا من ادل الدلائل على انك في غمرة الجهل تسبحي وتروحي وتعتكفي في غرور
وغفلة وانت بعين الحق في الارض ترتعي فعاصي هواك واتقي الله عز وجل
عساك في يوم القيمة تفلحي يا نفس المخشين ان تتركي شكر المركوني
نطفة من مني تمنى ثم كنت علقة فمخلوقا سوى البشر ذلك الفاضل
فمالك لا تعرفين مقدارك ولا تخلين حلة ان كنت قائمة في المحشر سؤالك
وعرفت جميع ذلك فمالك تسوفين بالعمل وتقدمين في الاجل ولعله يختطفك من
على غير عمل شئ وكان الموت ركب مخبر يا نفس لو عزمت
سفر القضاء والوطر تجهيز فيه نيل الظفر والامن من الصفر فلست في طريقك تخصا
اخبرك ان امامك لقضا باخذ الغفال ويستريح النفس للرجعة عن الطريق
للخوف حلة من اللص العنق افكان يحمل التوبة والتخلي الرهوب والتي بل اخباهم بالخوف
القيمة واهاويل يوم الطامة اقل من مخبرك هذا وانت ولعل المخبر غير
صادق بل الكذب من يا نفس لو ان طبيبا يهوديا او حكيما نصرانيا اخبرك في
ان الطعنة بلا ثم وعلم دوائه ثم امرك بالاحتماء عن الغذاء لصبرت عنه
وتركته وجاهدت نفسك فيه افكان قول القرآن المبين والانبياء والمرسلين اقل
تاثيرا من قول يهودي يخبرك عن تخمين او نصراني يلقي عن غير تعيين يا نفس
من للاثم اللذة الى الضعيف لا يقدر على قطع العقبة ومن لا يملك قوتا من
للمال كيف يفك الرقبة وكيف اذا امرت بالصبر على عقبة كؤود وطريقك
معمور من السيئات وظهرك موقود من الشهوات وانت مع ذلك عارية عن
حافية ... فهناك ان المستريح احوج الامر ... ان المتطهرين
من المهرعين فاستعدي للاخرة على قدم هول ارض الساهرة ولا تكوني ممن يعجز عن شكر

والعجب لي مجموع ... الطعام للادينة لولا ... فمن للكل ... لم ... جسمك بالحجب ... الفنا ... كان ... حنة النار ومن العجب انك لو اخبرك طفل بان عقرب تحت ثيابك او جيبك لهربت ... او جسمت في ... لرميت ما طارك فكان قول الانبياء والابدال اقل عندك من قول الاطفال ... فقصا ... العقرب وسمها ولا ... ولو انكشف الغطاء علامات ... لضحكوا

عن شكر ما اولى ويبتغي الزيادة فيما بقي ويتمنى الناس ولا يتمنى يا نفس ما المانع لك من المبادرة في
المصالح الاعمال وما الباعث لك على التسويف والاهمال وهل سببه الا عجزك عن مخالفة
شهوتك وضعفك عن مخالفة امنيتك وعليهم السلام وهبا ان الجهد في آخر العمر نافع وانه
موصل الى اسعد المطالع فلعل اليوم آخر عمرك ونهاية دهرك شعر ولا تؤخر فعل الصالحات
الى غد لعل غدا ياتي وانت فقيد ش يا نفس غالبي الشهوة قبل قوة ضراوتها فانها ان قويت
لم تقدري على مقاومتها ومثل ذلك ان الشهوة كالشجرة النابتة والصخرة الثابتة التي
تعبد العبد بقلعها ولم يبرح عنها فمن ترك قلعها او عجز عن نزعها كان كمن عجز عن قلع
شجرة وهو شاب قوي الهمة فاخرها بعد لمته الى الضعف وابيضاض اللمة مع العلم بان طول
المدة تزيد الشجرة قوة وثباتا وتولي القالع ضعفا وشتاتا وبالجملة ما لا يقدر عليه في
الشباب لا يقدر عليه في المشيب لكن من التعذيب تذنيب الذنب شعر اتروض عرسك
بعدما هرمت ومن العناء رياضة الهرم ش يا نفس ما قولك في مريض عزم على الاسقام اشير عليه
بترك الماء البارد ثلثة ايام ليصح ويتهنا بشربه مدى الشهور والاعوام فما مقتضى العقل
في افعال امر الصبوه وقضاء حق الشهوة اصبر في ثلثة ايام ليتنعم طول عمره ولم يقضي
في الحال شهوة وطره وليت شعري الم الصبر عن الشهوات وكظم الغيظ عن العقوبات
اعظم شدة واطول مدة ام الم النار وغضب الباري يا نفس من لا يطيق الصبر في قضاء
الوطر كيف يصبر يوم العرض على حر سقر شعر ورب شهوة ساعة قد اورثت حزنا طويلا
فكم من امنية جلبت منية ش يا نفس من نال من دنياه امنية اسقطت الايام منها الالف
واياك اياك ان ترضي غير الله وتعرضي عنه فانه مانعك من الخير ولا يمنعك العجز والعجب

منك كيف تذنبين والشاهد عليك الملك الجبار وتفضحك بين ولعل اكفانك قد خرجت
من عند القصار يا نفس ومما اعظك به من كلام امير المؤمنين وسيد الوصيين ان الفكر
يهدي والهوى يردي والشهوات آفات واللذات معضلات والرزق مقسوم والحريص
محروم والامل يغر والدنيا تضر والامن اغترار واليقظة استبصار والغفلة ضلالة
والغرة جهالة يا نفس مكاسب الدنيا بالاتفاق والآخرة بالاستحقاق والهوى عدو العقل
واللهو من ثمار الجهل والاعمال من ثمار النيات والصدقة افضل الحسنات والطمع فقر
ظاهر والياس غنى حاضر يا نفس السلامة في التفرد والراحة في التزهد والساعات تكمن
الآفات والعمر تفنيه اللحظات والدنيا سوق الخسران والجنة دار الامان والحساب قبل العقاب
والثواب بعد الحساب والدنيا دار الاشقياء والجنة دار الاتقياء يا نفس الدنيا محل الآفات
والمال مادة الشهوات الدنيا مطلقة الاكياس ومنية الارجاس والتقوى خير زاد والطاعة
احرز عتاد والزهد متجر رابح والورع عمل ناجح والحريص عبد للطامع والمستريح من الناس
القانع يا نفس المواصل للدنيا مقطوع والمغتر بالامال مخدوع والتقوى راس الحسنات
والورع جنة من السيئات والتوبة تستنزل الرحمة والاصرار يجلب النقمة والطاعة تستدعي
للثوبة والمعصية تجتلب العقوبة يا نفس الدنيا دار المحنة والهوى مطية الفتنة التعزز بالتكبر
ذل والتكثر بالدنيا قل واليقين راس الدين والانفراد راحة المتعبدين والزهد سجية
المخلصين والخوف جلباب العارفين والبكا شعار المشفقين والفكر نزهة المتقين
والسهر روضة المشتاقين والاخلاص عبادة المقربين والذكر لذة المحبين يا نفس الدنيا
مصرع العقول والشهوات تسترق الجهول والفكر مرآة صافية والموعظة نصيحة شافية

والنية

والنية اساس العمل والاجل حصاد الامل والمقادير لا تدفع بالقوة والمغالبة والارزاق لا
تنال بالحرص والمطالبة يا نفس الدنيا كيوم مضى وشهر انقضى والرغبة فيها توجب المقت
والاشتغال بالفائت يضيع الوقت والمال يفسد المآل ويوسع الآمال وهو داعية التعب
ومطية النصب والغني من استغنى بالقناعة والعزيز من اعتز بالطاعة يا نفس اسباب
الدنيا منقطعة وعواريها مرتجعة والمصيبة بالدين اعظم المصاب والغضب يفسد
الالباب ويبعد من الصواب وهو عدو فلا تملكه نفسك ولا تجعل عليه لبسك والندم
على الخطيئة استغفار والمعاودة للذنب اصرار يا نفس الوله بالدنيا اعظم فتنة واطراح
الكلف اشرف قنية فمن اخلص فيها توبته اسقط حوبته والعمل فيها بطاعة الله اربح
والرجاء لرحمته انجح والاشتغال بتهذيب النفس اصلح والاتكال على القضاء اروح شعر
عجبت لشيء لا يساوي جميعه جناح بعوض عند من انت عبده شغلت بجزء منه
عنه فما الذي يكون اذا حاسبك عذرك عنده يا نفس الحازم من ترك الدنيا للآخرة
والرابح من ترك العاجلة بالآجلة يوم الساهرة والزهد ان لا يطلب المفقود حتى يعدم
الموجود واجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات واشتغالك بمعايبك يكفيك
العار واشتغالك باصلاح معادك ينجيك من عذاب النار والطاعة لله اقوى سبب
والمودة في الله اقرب نسب يا نفس الدنيا لا تصفو لشارب ولا تفي لصاحب فهي ملية
بالمصائب طارقة بالفجايع والنوايب والعاقل من هجر شهوته وباع دنياه باخرته
والعارف من عرف نفسه واعتقها ونزهها عن كل ما يبعدها ويوبقها يا نفس الدنيا
اذا حلت اوحلت واذا جلت اوجلت الحازم من جاد بما في يده ولم يؤخر عمل يومه لغده

والكيس من كان يومه خيرًا من امسه وغفل القوم عن نفسه والشقي من اغتر بحاله وانخدع
لغروره آماله والجاهل لا يرتدع بالموعظة لا ينتفع يا نفس الدنيا شرك النفوس وقرارة كل
ضر وبؤس وهي عرض حاضر يأكل البر والفاجر والخولة في الله من هذا الى رشاد وترك
عن فساد والغافل على اصلاح المعاد والحازم من لا يشغله غرور دنياه عن العمل لاخراه
والمغبون من اشتغل بالدنيا جهده وفات من الآخرة جده يا نفس اوقات الدنيا وان طالت
قصيرة والمتعة بها وان كثرت يسيرة والخوف من الله في الدنيا يؤمن الخوف منه في
العقبى والمتقي من اتقى الذنوب والمتنزه من تنزه عن العيوب وانتباه العيون لا
ينفع مع غفلة القلوب والعاقل من زهد في دنيا دنية ورغب في جنة سنية
يا نفس اعرضي عن دنياك يقل لي مثواك واذكري الحق وان خالف هواك واجعلي جدك
وهمك لاخرتك واحفظي بطنك وفرجك فهما فتنتك واعرضي عن خادعك اذا اعصاك
واضربيه اذا اعصى مولاك يا نفس انظري الى الدنيا نظر الزاهد المفارق ولا تنظري اليها
نظر العاشق الموامق واكتفي من المال بقدر ضروراتك وقدمي الفضل ليوم فاقتك
واذكري مع كل لذة زوالها ومع كل نعمة انتقالها واجعلي همتك وسعيك الخلاص
عن الشقاء والعقاب والنجاة من مقام البلاء والعذاب يا نفس اذكري عند المعاصي ذهاب
اللذات وبقاء التبعات واهجري الشهوات فانه تقود الى ركوب السيئات والعلم والعمل ينفع
والدعاء يسمع والتوبة ترفع والمحتكر البخيل جامع لمن لا يشكره وقادم على من لا يعذره
يا نفس اتقي غرور الدنيا فانها تسترجع ابدا ما خلعت به من المحاسن وتزعج المطمئنين
اليها القاطنين فكم من جامع مال بخل على نفسه باقله وصيح لوارثه بكله ولعله من باطل

جمعه

ملكه فقيها ومن يوق شح نفسه فقد حاز فوزا عظيما فطوبى لكل غني نفاع الخير وتبا لكل غني مناع
للخير يا نفس ادركي عمرك قبل الفوت وهيئي امرك قبل الموت واغتنمي بياض النهار قبل العشية
فالليل حبلى وجنينه في مشيمة المشيئة ولا تغتري بذكرا شبابك فلعل هذا السمن ورم ولا
تغتري بنضرة شبابك فبعده شيب وهرم يا نفس ان الله تعالى امهلك حتى كانه اهملك
فالحذر الحذر فوالله لقد ستر حتى كانه غفر تغترين عن واضح وقد علمت الذنوب القاصم
فواعجبا لعين تلتذ بالرقاد وملك الموت معها على الوساد والصراط ميدان يكثر فيه عثار
السالك فالناج الممالح والعاثر هالك واعلمي ان الدنيا مجيث وحطامها سرجين فلا يغرنك
من الدنيا طرفها ومطارفها ولا يعجبنك تليدها وطارفها انما هو ضوء الحباحب وحطيت الحباب
يا نفس كوني من المصلين ولا تكوني من المضلين وكوني من المناجين تكوني من الناجين
والزمي اليقين تكوني من المتقين واتركي دنياك فانها الامن خصيفة المزابل واخرجي منها فانها
اضيق من كفة الحابل خالعيها فانها حليلة اباءك وطالقيها فانها ضجيعة ابناءك فاغتنمي
فورك الفاخر قبل ان تبيض فانما الدنيا جدار يريد ان ينقض واياك ومصاحبة هذه العجوز
الشوهاء وحذار من هذه الحية الفوهاء لا يغرنك قطعها النضيج ونورها البهيج فهو عشب اعجب
الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا يا نفس لا تفخري على اهل الحسب لشرف النسب فالشرف البالغ
بنباهة النفس والحسب من يفتخر بذكر ابيه فما يخفض المرء خمول الاسلاف فانما الحصرم حب السلاف
والامجاد قد تلد الاوغاد والنار يعقب الرماد والارض كما تنبت الحبات تولد الحيات والمرء
بفضيلته لا بقبيلته والانسان بسيرته لا بعشيرته وذو الهمة العالية لا يغتر بالرمم البالية
وكم من الناس جهلا وفضلا الا اشرفهم حضا الا واطيبهم طينا اخلصهم دينا وهل يعتبر التفاخر كونه من

صلب الصخور وهل يصلح القتاح نشوه في حجور الفجور وابو البغلة الهمالج حمار بليد واصل السلسل
الرهراج مضرة جليد ولو نجا جلوا للنسب ذو روح لعصم ابن نوح بنوح يا نفس كم لله من عبيد
لا يعرف ربا سواه ولا يتخذ الهه هواه وجهه وضي وفعله مرضي وقلبه سماوي وجسمه ارضي
في الوجد سكران ملتحج وفي الخوف عصفور نشب لمنخ لا يذوق في العشق نومه نائم
ولا يخاف لومة لائم لا ينبسط لبيام الناس ويقنع بالخبز اليابس جعل موجوده معدوما
وان اقوى حسب مقداره مادوما ثوب بال وجوف خال ومجد عال يرى ربوة الخوف فيرتقيها
ويرى هوة الباطل فيتقيها لا يدعوه القرم الى اكل الجيف ولا يبلغه النهم الى حد الترف
ياكل ليقوى على الاجتهاد وينام ليصبر على التهجد ينظر الى طعامه من اين حصل وكيف
وصل ومن حصده ومن زرعه ومن داسه ورفعه ومن الكيال والطحان ومن الخباز والعجان
فلا يزال يفحص حتى يخلص ابريزه على نار السبك ويكمل عياره على المحك وينتدب تخيله
عن شوك الشك فهكذا خشية الاتقياء يعقلون كما يعقل النعام ولا ياكلون كما ياكل
الانعام يا نفس اراك على شرف الحمام وقد اخذت على طرف الثمام قد انحنت قامتك ودنت
قيامتك ولم يبق من عمرك الا ساعة زمنية وما بعد المشيب الا بلية او منيه فتاهبي
للعرض يوم الفتنة وتوقي للعرض قبل الاقامة واكثري حزنا على نفس ضعيفة وشيطان
اطاعته وهوى تبعته ودين بعته وما اخالك الا كمن جنى وزنى وسرق وعصى وابق فيرد الى سيده
مكتوفا ومثل بين يديه موقوفا فاهوى الخلاص واني له الخلاص ويرجو النجاة ولات حين
مناص فهو كمريض لا يرجى برؤه او محيض لا يرتقي فوقه او غريق بنده للملاح فاخذه التمساح
او هائم خلفه الخريت واستهوته العفاريت يا نفس كم من غافل يبيت على فراش الامن وسنان

والموت

والموت يحرق عليه الاسنان يا ويله يركض بالنهار بخيله ويطوي على الغفلة ليله وهو كالقطرب
في المطاف والمطارحيقة بالليل بطال بالنهار يعيش ساخطا ويموت قانطا فالك دابه
ودابه حتى يفترق روحه وبدنه وسيجاه من الله ما لا يعتد يوم تبيض وجوه وتسود
يا نفس مرض القلوب من اشد الامراض وعلاجه من اهم الاغراض فيا من مرض فواده
ومل عواده راجع الطبيب في الحمى واين الطبيب من الاجل المسمى واي حكيم لم تصرعه المنون
ثم لم ينفعه القانون واي طبيب لم تقده العنت ثم لم تنقذه الطب فعلام ترفعي
الى الحكيم شانك وتطلعي لسانك وتمدي يدك الى الطبيب وتشتكي الى العدو من الحبيب
والله لا ينعشك الا من صرعك كما لا يحصدك الا من زرعك ان كنت وصفت لم علة لم
تبتها وان عرضت عليه كربة لم يقدر على كشفها يا نفس اياك ان تكوني ممن اذا ذكرت
بالاخرة فنع وتبع الوسنان في جيب الكسل وان ظفر بالحلوة الخضرة وقع وقوع الذباب
على ظرف العسل وهذه علامات المنافقين هم في المعاصي وثبات وفي الطاعات سكون
وثبات وفي الطمع حركات فتريه وفي الورع سكنات زحلية اذا اقبلت على الشهوات طاروا
اليها خفافا وثقالا واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يا نفس اعمري دنياك بقدر محياك
ودبري امر عقباك التي هي ماواك بقدر مثواك فنعما الدنيا الا دار غرور وجسر عبور وفناء الحجر
من خيم على الجسر فلا يجوز وما درى ان القعود على طرقات المارة لا يجوز المخدوع من
وضع لبنة على لبنة والمخذول من ادخر تبنة الى تبنة ووبال المرء مال اعده او درهم عدده
وشقاء الغافل بيت تنبيه ويعمر لبنيه فاحملي من الدنيا زاد الضرورة واحرمي الى الاخرة
احزام الضرورة واعلمي ان الدنيا بلد هاروت او نهر طالوت وان الله مبتلي الخلق به فمن

تبتهج ولم يجب ربا شرب مريا ومن ارتوى اشرف على التوى الامين نفح نفاضة على كبده
او اغترف غرفة بيده **يا نفس** القطيعة شيمة الشرس العمر وصلة الرحم تزيد في العمر والصد
الصد لقد طلاقة البشر الواضح وافضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وخدش القطيعة فوق
الارش والرحم معلقة بالعرش فمن طلب الخلد وشيمه وخاف التعبير وحسيه فليواصل
حميمات نسيب المرء فقار ظهره وفقير شهره ونقام جونائه وجزء من اجزائه وحوط
من دوحته ومجور من فوحته وضلع من اضالعه واصبع من اصابعه وجانح من جوانحه
وجارحة من جوارحه وند من ذراعه فليراعه وبضعة من لحمه فليحمه ومن لوم الطبيعة
اختيار القطيعة واعظم الجريرة سوء العشيرة واحراز الفضيلة في اعزاز الفضيلة والانسان
كثير بعشايره والحر شريف بمشاعره ظهره ببطنه يقوى وفخذه بعقبه يبقى وذكره بحيه
يحيى **يا نفس** ايبيض فودك وفوادك فاحم وبالخير ناراك وحرصك جاحم وكيف الفنا
وقد تثبت الى البقاء وقد شتت اما علمت انك للموت تنكست وللنزع تقوست وقد
هاج بقلك وماج عقلك ونون منك الف التاليف ولم يرفع عنك قلم التكليف وناهزت
حد الثمانين وما بلغت مجون اما يردعك موت الشبان قبل الابان ودفن الاحداث
تحت الاجداث اما يزعك تقديم اعمامك امامك وجعل اسباط افراطك فكم لك في
الرمس من متن عزع يافع وكم لك بالامس من فرط شافع وانت لا تزداد بتلك الا ضلالا
وقسوة وجهالة وصبوة **يا نفس** ما لأراك تتوانين عن النظر لنفسك والتمهيد لرمسك
الا لكفر خفي او لحمق جلي فاما الكفر الخفي فهو ضعف ايمانك بيوم الحساب وقلة معرفتك
بعظيم قدر الثواب والعقاب واما الحمق الجلي فاعتمادك على عفوه تعالى وستره من غير

التفات الى معاجلته ومكره فلا تضيعي اوقاتك ولا تاسي على ما فاتك **شعر** اذا ابقت الدنيا
على المرء دينه فما فاته منها فليس بضائر فانفاسك معدودة واوقاتك محدودة فاذا مضى
منك نفس فقد ذهب بعضك ومارت سمائك ورجت ارضك ويح ابن ادم كيف يذهب
عقله ويستلذ بلياله ونهاره يمسي ويغدو امن الحوادث بغتة ولربما طرقته في اسحاره
يضحي وكف الموت في اطواقه كالكبش يلعب في يدي جزاره من ليس يدري كيف يصبح
داره من بعده فلينظرن في جاره **يا نفس** اقلعي عن فعلك وانزعي عن جهلك واغتنمي
صحتك قبل سقمك وشبابك قبل هرمك **شعر** الا المرء صحة وشباب فاذا وليا عن المرء
ولى وانظري الى الذين مضوا كيف بنوا وعلوا ثم ذهبوا وخلوا وانظري الى خدمتهم كيف يجمعون
ما لا ياكلون ويبنون ما لا يسكنون ويأملون ما لا يدركون فهل في الدنيا احمق ممن عمر
دنياه وهو مرتحل عنها يقينا وخرب اخرته وهو صائر اليها قطعا رهينا **يا نفس** اذا كان
طلبك للدنيا غايتك وما بلغت منها ارادتك فما ظنك بدار لم تطلبيها وكيف يكون
حالك فيها **شعر** اذا كان ادنى العيش لم يحاصل لذي اللب في الدنيا بغير متاعب
كيف ياسى العيش في عالم البقا لذي الجهل مع تفريطه في المطالب اف للدنيا الدنية
خبثت فغلا عيشه ولعيش حشوه هم وعقباه منيته واعلمي ان الدنيا ليست تعطيك لتسرك
انما تعطيك لتضرك **شعر** فدى الدار لخون من مدمس واخدع من كفة الحابل تعالى
الرجال على حبها ولا يحصلون على طائل **يا نفس** ان الدنيا اقل عند الله من جناح بعوضة
واحقر فمن عظم هذا الجناح كان منه اصغر فكم تشقين بها وتتضلعين وترقعي خرقها فيتسع
وتجمعي منها ما لا يجتمع تاملي بعينيك كيف الذهاب فان لكل حيوة مماتا فمن عاش شب

ومن شبّ شابّ ومن شاب شاخ ومن شاخ مات **يا نفس** ما بالك عنوان طالبة الدنيا
من لذّتها ويتمتّع بمن بهجتها مع ما يرى من خوف مصائبها واصناف عجائبها وكثرة تعبه
في طلبها وتكاد حسنه في اكتسابها ومن يكابده من اسقامها واوصابها تتعاوره آفاتها وهمومها
وكم ما العمر يهجها للمتغاور فلا هو مغبوط بدنياه آمن ولا هو عن طلابها النفس قاصر
يا نفس هب انك لست بخبيرة ولا ذات بصيرة وانما تميلين بطبع الصبا الى التشبّه في
الاقتداء فيقتضي عقل الانبياء والابدال بعقل هؤلاء الاغمار الجهال لو انهما اذا كنت لا تتركين
الدنيا لعمى بصيرتك وخبث سريرتك فالك لا تتركينها ترفّعا عن خسّة شركائها وتنزّها
عن كثرة عنائها وتوقّيا من سرعة فنائها وتفصّيا من لاوائها وضرائها مع ان بلادك
لا تخلو من جماعة من اليهود والمجوس يزيدون عليك في نعيم الماكول والملبوس فاف
لدنيا يسبقك هؤلاء الارذال الاخسّاء الجهال وعليهم لا تستحيين من مساعدتهم على جماعتهم
ومساواتهم على جهالتهم **يا نفس** اذا رغبت عن ان تكوني من جملة المقرّبين من الاولياء
والمؤمنين والانبياء والمرسلين في جوار رب العالمين لتكوني من جملة الهالكين والسفهاء
الجاهلين ايّاما معدودات على اليقين لقد خسرت الدنيا والدين فاذا ما اخسّ همّتك
واحقر قيمتك واسخف عقلك واعظم جهلك واقلّ حياءك وانزر وفائك لقد اراك الطغيان
واستحوذ عليك الشيطان **يا نفس** ما اشبهك في قصر العمر وطول الامل بالجمل عنق طويل
وذنب قصير وجسد كبير واذن صغير فصورتك صورة انسان وقلبك قلب حيوان فانت
كالنقد بلا ذكر وكالانعام بل اضل لا تنتقصين اثرتي ولا تعتدين بعمل وحتى فيا ويلك
ثم يا ويلك ان اقمت على ضلالتك وتثبّت على جهالتك ودمت على اصرارك وتماديت

في

في اغترارك **يا نفس** كم من جرم اجترمت واثم اقترفت تتقلبين في اودية الغفلات تتقلّب
التيه في الفلوات لا والله ما لهذا فطرت ولا بهذا امرت الم يخلقك لعبا ولم يعدك
كذبا ما قتلك وسوّاك فلا تغرّني وتوزك وصفاك فلا تشكسي وطبعك ذهبا طريا فلا تعودي
زيفا وخلقك بشرا سويا فلا تصيري طبعا وجعلت واضحة الغرة فلا تسودي ذنبك هوانا وولدت
على الفطرة فلا تهودك ابواك وبالمحجّة حنيفية فتجنّبت واترك طهورا فتلوثت وحرّزت
سيئاته فتبثت وتحيت فضرت مسحّا وهبطت عذبا فعدت ملحا **يا نفس** ما اكثر انهماكك
في غوايتك وتهورك في عماياتك وتمسكك بشقاوتك وتشبثك بغيّك وعمهك في سكرتك
وترددك في عثرتك وخبطك في عشوائك واستمرارك على التوائك واعظم عنودك وشقاك
وكنودك ونفاقك وطغوانك وعدوانك وفسقك وعصيانك ان قلت كذبت او عوتبت غضبت
او سئلت بخلت او وعدت مطلت **يا نفس** انت التي حسدت انت التي كندت انت التي جحدت
انت التي جهدت انت التي افسدت انت التي عاندت انت التي وشئت انت التي التويت انت التي
طغيت انت التي بغيت انت التي عصيت انت التي هويت انت التي غويت انت التي داهيت
انت التي ماريت انت التي خببت انت التي عتيت انت التي اعتديت انت التي جشعت انت
التي جمعت انت التي منعت انت التي قطعت انت التي طمعت انت التي ضيّعت انت التي فجعت
انت التي خدعت انت التي زللت انت التي غفلت انت التي عللت انت التي ضللت انت التي كللت
انت التي اغفلت انت التي جهلت انت التي اثمت انت التي اجترمت انت التي ظلمت انت التي نممت
انت التي عثت انت التي اسات انت التي اخطات انت التي اجترات انت التي هزات انت التي تجرّأت
انت التي همزت انت التي لمزت انت التي هتكت انت التي اهلكت انت التي شككت انت التي فتكت

انت التي اقترفت انت التي اخلفت انت التي خالفت انت التي صلفت انت التي سوفت انت التي
اسرفت انت التي فتنت انت التي ظننت انت التي حنت انت التي منت انت التي منعت انت
التي ابقت انت التي جمعت انت التي عققت انت التي شاققت انت التي نافقت انت التي خبثت
انت التي نكثت انت التي اعتبت انت التي ازينت انت التي سببت انت التي كذبت انت التي
صبوت انت التي قتوت انت التي سهوت انت التي جفوت انت التي هفوت انت التي ضررت انت
التي غررت انت التي ضللت انت التي ساررت انت التي اضررت انت التي اجترت انت التي فجرت
انت التي غدرت انت التي خترت انت التي قصرت انت التي قنطت انت التي شططت انت التي
اسقطت انت التي سفهت انت التي عميت يا نفس وبالجملة خيرك يسير وشرك كثير
بل خيرك ظفر وشرك شبر لا تزيدك الموعظة الا خسارا ولا تفيدك الوصية الا اصرارا
فلتفتخ منك السماء والظلام والليالي والايام والملائكة الكرام ولا جرم ان من كانت
هذه الغايب صفته واعتاده وسيرته ان يستوجب مقت الخالق ومقت الخلايق وغلوهم
بعث البين بالدوت ودهنت ثوب عرضك للصوت فانا لله وانا اليه راجعون يا نفس
عجبا لك وقد قادتك ازمة الحين واشتغل على قلبك اقفال الدين وقد اشرفت على الهلاك
وحل بك الارتباك وآن فوتك واقترب موتك كيف تعرضين عن هذه الامور ولا تخشين
عواقبه يوم النشور وقد قيل من يتجنب عواقب امن من المعاطب شعر فان الجرح
ينفر بعد حين اذا كان البناء على الفساد وكيف تبيعين ما يبقى ابد الابدين بما لا يبقى الا عدة
سنين فانت كالمغزل يلبس الخلق ويرسل الطين يا نفس انت تستعدين للشتاء بجمع
عدة بقدر مدته فتجمعين له من الكسوة والاحطاب وجميع الاسباب ولا تتكلين في

ذلك

ذلك على فضل الله وكرمه وجوده ونعمه حتى تدفع عنك البرد وشدته والقر ورعدته من غير
جبة او لباد او حطب او زناد اتظنين ان زمهرير جهنم وشدة عقوبته اخف من زمهرير
الشتاء ومدة صعوبته هيهات كما لا يندفع برد الشتاء الا بالجبة والنار وساير الالات
فكذا لا يندفع حر النار وبردها الا بحصن التوحيد وخندق الطاعات وكيف تستعدين
للشتاء قبل طوله والصيف قبل دخوله ولا تتعدي زاد القبر قبل نزوله يا نفس اما تعلمين ان
الموت معادك والتراب في القبر وسادك والدود ياكل لحم خديك وانسان عينيك والفزع
الاكبر بين يديك اما تعلمين ان الاموات يتمنون الرجعة الى هذه الدار ليشتغلوا بتدارك
تكفير الاوزار ولو قدروا على يوم من عمرك او ساعة من دهرك لاشتروا ذلك باعلى الاثمان
واليواقيت المرصعات وانت الان في امنيتهم لا في منيتهم وفي مقامتهم لا في قيامتهم
يا نفس اما تستحيين تزينين ظاهرك للعوالم وتبارزين الله في السر في الجرايم وكيف تامرين
بالخير الناس والقاصر وانت ملطخة بالمعاصي تدعين الى الدين وانت قاسية وتذكرين بالله
وانت له ناسية شعر اذا انت عبت الامر ثم اتيته * انت ومن شيء عليه سواء * فليكن قلبك
محزونا وشرك مأمونا * ونفسك عفيفة * وحوايجك خفيفة * واصبري اياما قليلة * لراحة طويلة
وانظري وجهك في المرآة في كل آن وفي كل وقت وزمان فان كان وجهك مليحا فاستحيي ان
تصنعي اليه فعلا قبيحا وان كان وجهك ليس بالزين فلا تجمعي بين القبيحتين وانظري الى قول
الشاعر شعر يا حسن الوجه فكن محسنا * لا تبدلن الزين بالشين * ويا قبيح الوجه لا تجمعن
بالله ما بين قبيحين يا نفس اياك واستعمال الريا فانه موجب المقت والشقا حيث ينادى عليه
يوم تبلى السرائر يا مرائي يا فاجر يا غادر ثم يقال له في التوبيخ على رؤس الاشهاد اما استحييت

اذا استحققت بنظر سلطات المعاد ووافقت قلوب العباد وتقربت الى المخلوقين بالبعد
عن المهيمن المجيد **يا نفس** لو لم يكن في الرياء الا تحويل العمل من جزيل الثواب الى وبيل
العقاب لكان في معرفة ضرره كافيا ولترك قوله والعمل به داعيا مع انه من طلب رضا المخلوقين
منعه الله في الدين ثواب ما لديه وسخط عليه واسخطهم عليه وايضا فان رضاءهم
لا يزيده رزقا ولا اجلا ولا يرى نافعا يوم فاقته قولا وعملا **يا نفس** وكيف يترك العاقل
ما عند الله بحجة كاذب خليب مع ان مدح الناس لا ينفعه وهو مذموم عند الله واهل
النار وذمهم لا يضره وهو محمود عند الله في زمرة الابرار وفي الحديث من اثر محامد الله كفاه الله
مؤنة الناس ومن اصلح ما بينه وبين الله اصلح الله ما بينه وبين الناس **يا نفس** تكوني على
وجل ولا تصحبي غير الخالص من العمل كما ان المسافر الى بعيد القفار لا يصحب معه الا الخالص النقد
طلبا للخفة وكثرة الانتفاع والابتياع به عند الحاجة لما يباع ولا حاجة اعظم من فاقة
القيمة ولا عمل انفع من الخالص لله يوم الطامة فهو احسن الذخاير واخفها حملا عند اولي
البصاير **شعر** ما بال دينك ترضى ان تدنسه ۞ وثوب جسمك مغسول من الدنس ۞ ترجو النجاة
ولم تسلك مسالكها ان السفينة لا تجري على اليبس **يا نفس** في الخبر ان العمل الصالح ليتمهد في
الجنة لصاحبه كما يرسل الرجل غلامه بفراشه ووسادته بل هو يحمل صاحبه على ما ورد عن العلماء
في رواياتهم في تفسير قوله تعالى وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم ان العمل الصالح يقول لصاحبه
اركبني عند اهوال يوم القيمة فطال ما ركبتك في الدنيا في الصلوة والصيام فيركبه فيتخطى به
مواقف الهوان حتى يحل به غرفات الجنان فبادر لنفسك قبل زوالك ومهد لك المنزل قبل حلولك
ومن عمل صالحا فلانفسهم يمهدون وهم فيما اشتهت انفسهم خالدون **يا نفس** اياك والحرص

فالحرص

فالحريص مذموم والحريص محروم والرزق مقسوم لا يزيده قيام حريص طامع ولا ينقصه قعود
مجمل قانع اياك ان تحرص في مكتسب يحظى به الغير وتشقى به كالكلب يستدل بمجهوده
في طلب الصيد لاصحابه محققي الطلب ولجانبه المكتسب ففي الحديث لا يموت نفس من الخلق
حتى يستكمل ما قسم لها من الرزق ان الله قسم الرزق بين خلقه حلالا ولم يقسمه حراما
فمن اتقى وصبر اعطاه الله رزقه تماما ومن هتك حجاب الستر فاخذه من غير حله قوصص
به من رزقه الحلال كله **شعر** يفنى الحريص بجمع المال مدته ۞ وللحوادث ما يبقي وما يدع
كدودة القز ما تبنيه تهلكها ۞ وغيرها بالذي تبنيه ينتفع **يا نفس** ان امامك طريقا
ذا مسافة بعيدة ومشقة شديدة وانه لا غنى بك عن حسن الارتياد وقدر بلاغك
من الزاد فلا تحملن على ظهرك ما يعجزك حمله فيكون وبالا عليك ثقله وان وجدت
من اهل الفاقة من يحمل لك زادك فيوافيك به غدا يوم معادك فاكثر من تزويده
وحمليه فلعلك تطلبه فلا تجده **يا نفس** الخير باق والاحسان واق والمرء لما قدم لاق
ومن الفساد اضاعة الزاد ومفسدة المعاد وانما لك من دنياك ما اصلحت به مثواك واذا
جزعت على ما انفلت من يديك فاجزع على كل ما لم يصل اليك ولا تكوني كدودة القز
هلاكها في حبسها ابنائها عن حملها على نفسها **شعر** الم تر ان المرء طول حياته ۞ معنى بامر
لا يزال يعالجه ۞ كذلك كدود القز ينسج دائما ۞ ويهلك غما وسط ما هو ناسجه **يا نفس** كما لا يفطر
للمريض لذيذ الطعام فلا يلتذ من شدة الاسقام كذلك صاحب الدنيا لا يجد لذة
العبادة وحلاوتها مع ما يجده من محبة الدنيا وغضاضتها واعلمي ان الدابة اذا لم تركب وتمتهن
نفرت واستصعبت كذلك القلوب اذا لم ترقق بذكر الموت قست واستغلظت وان الرق

فلم تخرق يوشك ان يكون وعاء للعسل كذلك القلوب اذا لم تخرقها الشهوات يوشك ان تكون
اوعية للحكمة وصالح العمل **يا نفس** في الحديث من قال سبحان الله غرس الله له بها في الجنة عشر
شجرات فيها ما شاء من انواع الفواكه والطيبات وهي ذوات افنان تحمل من سائر الالوان فيرى
ثمرها ان اراد رطبا واذا اقتطف منه ابا تحول عنبا فاذا اقتطف منه امدا انقلب عسلا وتجانا
وحلاوة وكذلك تنقلب لوزا وبطيخا وموزا ورمانا وجوزا وزيتونا وتينا ولحما سمينا وحورا عينا
وانها تاتي الى بائعها وتتدلى قطوفها لجانيها من غير تكلف الاحتراف او تجشم الاقتطاف
فلو تخرج شجرة من تلك الجنة للابتياع فما ظنك بما كان تبذل الملوك في قيمتها الجلالة
الانتفاع خصوصا اذا وصفت مع ذلك بانها لا تحتاج سقي وصرام ولا في ثمرها جزام ولا
لعمرها انصرام وانها تبقى عشرة الاف عام **يا نفس** قد ورد في الوحي القديم عن الرب العظيم
اعددت لعبادي ما لا عين رات ولا اذن سمعت هذا مع ان عيان الاخرة اعظم من سماعها
بخلاف الدنيا الخسيسة متاعها وفيها ايام دنياك التي تشتري بها هذا النعيم المقيم والفضل
العظيم الا ساعة فاجعلها طاعة والماضي من دنياك لا تجد بين الغفلة شغيما ولا البوسه
تاليا والمستقبل قد لا تدركه ولتما انت بالوقت التي انت فيه ثم ان لو تبيع هذا الوقت القصير
بنعيم الاخرة بعتها بثمن بخس وصفقة خاسرة **يا نفس** الدهر بنا ومن عمري فقلت له ما بعت
عمري بالدنيا وما فيها ثم اشتراها بتدريج بلا ثمن تبت يد المصفقة قد خاب شاريها (شعر)
يا نفس لا تقولي انا اتنعم في الدنيا بما اباحه الله من المستلذات ومن حرم زينة الله التي اخرج لعباده
والطيبات فان هذا القول تمويه وزور وحمق وغرور لان المتوغل في فضول الدنيا لا ينفك
عن تورط الشبهات والحرام لوقع في مهاوي الافات وان سلم من الحرص والتقاعد لم يسلم من الشقاوة

والله

والملائكة تخاطبه لما اتى بجد البلدة لا محالة **يا نفس** في الحديث ان المؤمن اذا كان فقيرا عفيفا في
يا من الجنة قبل الغني باربعين خريفا وفي الحديث اذا اهل النار يدعون مالكا اربعين خريفا
اي اربعين سنة ومثل ذلك كسفينتين مرتا على عشار احديهما خالية والاخرى ذات اوقار
فيقول للخالية سيروها وللموقرة احبسوها لنعشرها **يا نفس** وكيف يرغب العاقل عن
المسكنة والمساكين وهو يرى الاولياء والنبيين على خفض الدنيا قد انعكفوا وبوظيفة القيام
بخدمة الله تكلفوا فلو كان في الدنيا خير لم تفت هؤلاء الاكياس الذين هم حجج الله على الناس
واي خير في الملك والمال وصاحبهما انا قائم بحقوقهما فذاك مسلوب اللذة والقرار ولهما مضيع
لما وجب عليه فيهما فمصيره الى النار **يا نفس** الاعتماد على الله منوط بالنجاح ومقرون بازمة الفلاح
والتعلق بغيره مقرون بالخذلان وموجب الحرمان وان الله اقسم بعزته وجلاله وعظمته
وكماله ان يقطع امل كل امل امل سواه بالاياس وان يكسوه ثوب المذلة في الناس ويبعده من قربه
والارضين ان تنفتح له ابوابها وان تنقطع عنه اسبابها ومن توكل على الله تذلل له الصعاب
وتسهلت عليه الاسباب فثق بالله ربك وتوكل على الله فهو حسبك واطلب رفده اليس الله
بكاف عبده واعلم ان الذي للمتوكل تارك مكذب بهذه الاية وهو هالك **يا نفس** في الحديث
ان جمود العين من قساوة القلب وهو يؤذن بالبعد عن الرب وانه ما من شيء الا وله وزن
او كيل الا الدموع من خشية الله في جوف الليل فان القطرة القليلة لا تقدر تطفي بحارا من
النار وان القطرة كمثل راس الذباب كجبل احد يوم الحساب من الاجر والثواب والبكاء من
خشية الله ينير القلب ويعصم عن معاودة الذنب **يا نفس** فعليك بارسال الدموع السجام
عند تذكارك الذنوب العظام والفضائح في يوم القيام واشفاق الخلائق من الملك العلام

وقد خرست الالسن والشقاشق وكانت الجوارح بين الشاهد والناطق يوم تكشف فيه العورات
ويؤمن فيه النظر والالتفات وكيف التفات المنتظر من يليه ولكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه
يا نفس فمنهم المسحوب على وجهه والمقرون مع شكله وشبهه ومنهم الجاثي على ركبتيه
والمعلق بشفتيه ومنهم كالذر يوطئ بالاقدام ومنهم من يصلب على شفير جهنم عشرة
الاف عام او صلبا الى ان لمنته انصرام ومنهم من يطوق بشجاع في جيده ينهشه في ودجه
ووريده ومنهم من يطأه ذوات الاخفاف باخفافها وذوات الاظلاف باظلافها ومنهم
المقرون مع الشياطين والمسجون في سجين ومنهم من القردة والخنازير في صورتهم ومنهم
كالجيف فيتقذرهم اهل الموقف لشدة نتنهم ومنهم من يسيل من افواههم وفروجهم القيح
والصديد ومنهم من لهم ثياب من نار يصب من فوق رؤسهم الحميم يصهر به ما في بطونهم
والجلود ولهم مقامع من حديد فلحق الناس بالتغبيط الطايع الرشيد والحق الناس بالعذاب
البسيط العاصي العنيد وقلت شعرا **شعر** لحق الناس تحيطهم نار ث فمن فوق ذا قال اذهب العنا ث
تجمع من بينها وشتت يلقى ثم ابرات ذاك هو الشقاء ث فويل ثم ويل ثم ويل ث له في الحشر اذ عظم
البلاء ث **يا نفس** احذري يوما عبوسا قمطريرا يوم تمور السماء مورا وتسير الجبال سيرا يوم
يقول المنافقون والمنافقات للذين امنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم
فالتمسوا نورا يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجرا محجورا **يا نفس**
احذري يوما يجعل الولدان شيبا السماء منفطر به كان وعده مفعولا يوم ترجف الارض
والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا يوم ندعوا كل اناس بامامهم فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك
يقرؤن كتابهم ولا يظلمون فتيلا يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا يوم يعض

الظالم

الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا يوم تقلب وجوههم في النار يقولون
يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا **يا نفس** احذري يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل يوم الفصل وما ادريك ما يوم الفصل يوم ياتي بعض
ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل يوم تسير الجبال يوم لا بيع فيه ولا خلال
يوم الازفة يوم ترجف الراجفة تتبعها الرادفة قلوب يومئذ واجفة **يا نفس** احذري
يوم يحشر اعداء الله الى النار فهم يوزعون يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون يوم
لا ينفع مال ولا بنون يوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون يوم يدعون الى نار جهنم
دعا هذه النار التي كنتم بها تكذبون يوم يخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب
يوفضون خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون يوم تاتي
كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون **يا نفس** احذري
يوم الدين وما ادريك ما يوم الدين يوم يقوم الناس لرب العالمين يوم التناد يوم تولون
مدبرين يوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات والارض الا من شاء الله وكل اتوه داخرين
يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير يوم لا مرد له من الله ما لكم من ملجا يومئذ
وما لكم من نكير **يا نفس** احذري يوم يفر المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه يومئذ
يتذكر الانسان ما سعى وبرزت الجحيم لمن يرى يوم يبعثهم الله جميعا فينبئهم بما عملوا احصاه
الله ونسوه والله على كل شيء شهيد يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل
ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد **يا نفس**
احذري يوم التلاق يوم يكشف عن ساق الى ربك يومئذ المساق يوم يقوم الروح والملائكة

صفًا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابًا ذلك اليوم الحق فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا
يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابًا **يا نفس** احذري نارًا شديدةً
كلبها غاليةً ساطع لهيبها متاجج سعيرها متغيظ زفيرها بعيد خمودها ذاك وقودها
محرق وعيدها قعرها بعيد وحرها شديد وعذابها جديد وحليتها اصفاد الحديد واذا
قيل لها هل امتلات تقول هل من مزيد **يا نفس** انظري اولاً في ذنوبك الظاهرة قبل حلول
الساهرة ثم انظري في الموت وسكرته والقبر ومسئلته ثم انظري بعد هذه الثلث الى عذاب
الاجداث ثم انظري ثالثًا الى اهوال النداء يوم النشور عند نفخة الصور وكيف تساق الخلق من
القبور الى موقف الساهرة حفاةً والى ارض المحشر عراةً يسوقهم الله بالنفخة الاولى وهي الراجفة
ثم تتبعها بعد اربعين سنة بالنفخة الثانية وهي الرادفة **يا نفس** ثم انظري خامسًا في جميع
الخلايق على صعيد واهوال ذلك اليوم الشديد وشدة تلك الامور العظام على ما ورد عن النبي
صلى الله عليه وآله خمسون الفًا يجلسون في الفعام ثم انظري سادسًا في المناقشة في الحساب
في القليل والكثير والاستقصاء والمضايقة في النقير والقطمير **يا نفس** ثم انظري سابعًا
في جهنم واهوالها وسلاسلها واغلالها وسمومها ونكالها وزقومها ووبالها والى شررها التي
ترمي به كالجبال والى عقاربها الفاغرة افواهها وهي كالبغال والى حياتها الفاتقة بانيابها وهي
كالنخل الطوال والى زبانيتها العظام الذي ما بين منكبي احدهم مسيرة عام وكيف قد زمت
بسبعين الف زمام وورمت بالغضب والانتقام معذبة اهلها مقيم وحميمها اليم ياكل بعضها بعضا
ويصول بعضها على بعض تكاد العظام رميمًا وتسقي اهلها حميمًا لا يرجى من استعطافها
ونقترع لديها ولا يعتد على التخفيف عمن خشع لها واستسلم اليها **يا نفس** ان لله تحيير المتكبرين

والمجرمين

والمجرمين بكالدد في صدورهم والوانهم يطاهم اهل الموقف يوم القيمة لهوانهم فيا خجل المقترفين من التوبيخ
في محل القيمة ويا حسرة اهل التفريط من زلات يوم الطامة ويا سوء منقلب الظالمين عند حلول
الندامة ويا حسرة الهالكين اذا عاينوا اهل السلامة ويا هوان المتكبرين اذا حرموا من ذلك الكرامة
يا نفس يومئذ تبرز الخفيات وتبدو المكنونات وتظهر الفضايح وتكثر الجوارح وتشهد
الجوارح وتبعثر الضرايح وتعدد القبايح وتقيد الجبابرة بخطم الارغام وتحشر الظالمون بين
يدي حاكم الحكام ويعرف المجرمون بسيماهم فاخذوا بالنواصي والاقدام وفقدوا بلذا البوار من
حرم دار السلام **يا نفس** واذا عرفت في هذا المقام بعض شدايد اهوال يوم القيمة فانظري الى
الجنة كيف زخرفها الله بالنعيم وملأها بالانعام وشوق اليها الاتقياء والاخيار من الانام
وجعلها ثمانية اقسام جنة عدن وجنة نعيم وجنة الخلد وجنة المأوى وجنة الفردوس
ودار الجلال ودار الكمال ودار السلام لبنة من ذهب ولبنة من فضة حصباؤها اللؤلؤ والمرجان
وترابها الزعفران تقنع عليها الاقدام **يا نفس** وفيها كما ذكره ذو الجلال في سورة القتال انهار
من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل
مصفى وطهر فيها من كل الثمرات مطهرة من الدنس والاثام اهلها في اكناف القصور كامثال البدور
بيض الوجوه وسود العيون نواعم الاجسام حسنهم على قدر اعمالهم فمنهم كالكوكب الدري الغائر
في الافق ومنهم كالبدر في ليالي التمام تشرق وجوههم وتنقى اعمالهم ويذهب عنهم الهم ويذهب
عنهم السقم فرحة بنعيم وسرور وجنة وحبور وغبطة وحضور ومساكن وقصور وقباب وخيام
يا نفس وعلى كل واحد منهم سبعون حلة من سندس واستبرق منسوجة الذيول مطرزة
الاعلام وكلما غردت فوق الغصون حمامات الاوكار وجريت تحت القصور امواه الانهار هبت

النسيم تحت الاشجار تلألأت الزهور وتفتحت الاكمام وكلما تغنت مطاريب القصور تغنت
الولدان والحور تراقصت البلابل وتجاوبت الطيور باحسن نغام وابين نظام ياكلون ويشربون
ويتنعمون لا يفنى فرح شبابهم ولا يبلى صبا في ثيابهم ولا يتزوجن صبا في شرابهم على طول الدهور
وتمر الايام **يانفس** فواعجبا الطالب هذا الخير العميم والرزق الجم العظيم والمغفرة والاجر الكريم
كيف يطيب له رقاد ويلذ له منام وكيف ينام قرير العين من طالبه لا ينام او كيف يطمع بالبقا
من تنقيص عمره على مر الساعات والايام والشهور والاعوام وصدق عليه السلام الناس نيام
ياايها الراقد كم ذا المنام على ما تذا الغفلة جهلا عامر • على م تقتني العمر لا ترعوي • شربت ما هذا
بعيد المدام في طمع الدنيا ولذاتها وجمع ما تتركه من حطام رحل بك الشباب ما انتهى مال على اقلا
عن ذلك المرام تمادى الشبان في جهلهم ونشبه بفعل فعل الغلام كان بالهجر قد حولت والبس
المسكين ثوب السقام فارقت القوة اركانها عن كل ما همه حتى الطعام طاف به الاهل والاحبة
حتى سقاه الموت كاس الحمام فيا هنيئا لامرء قد تمت به امخيرا بعده لا انقضام فناجي المذنب
من زلة موبقة ترديه بين الانام **يانفس** فتداركيه قبل حلول الهلاك وقبل هجوم الاجل
يدفع وذهاب ما لا يرجع والاعتنا بما لا يسمع وشخوص الابصار في المحاجر وبلوغ القلوب
الحناجر وانظري الى منظر يتصدع منه المرائر ويعلن فيه السرائر وينكشف فيه الصغائر والكبائر
فلا مستمر يومئذ الاكابر ولا مفتخر الاخاسر **يانفس** ما اقبح التقصير بعد التحذير وما احسن
التشمير بعد التبذير وما اعظم المصيبه على من فقد قلبا فاعيا وما اسرع العقوبة على من عدم
طرفا باكيا **يانفس** كنت في سفرة الغواية والجهل دواما فخان منك قدوم بعد خمس واربعين
لقد ما طلت لولاك الغريم كثيرا فمتى اعرجت عن كل محبوب بهذا الحديث ذاك القديم

يانفس

عن المنايا المقادر وخلوا عن الدنيا وما جمعوا اهلها وضمهم تحت التراب الحفاير وحلوا بلا دار
تزاور بينهم والتي لسكان القبور التزاور **يانفس** فكيف امنت هذه الحالة وانت صايرة اليها
لا محالة ام كيف تتهنا بجنوتك وهو وطيتك الى مماتك ام كيف تستوفي طعامك وانت تتعرى
جمامك وهل يحرص على الدنيا لبيب او يسر بلذتها اريب وهو على ثقة من فنائها وغير طامع
في بقائها ام كيف تنام عين من يخشى البيات او تسكن نفس من يتوقع الممات **يانفس** ومن
يصحب الدنيا يكن مثل مستق من الماء من بئر عميق بحبل فطلقها الان المفارقة دائما
وتجوا بعون الله من كل موجل **يانفس** ضعي فخرك واحططي كبرك واذكري قبرك ولا تغرنك
غرتك الدنيا وقد اتتك مضاجع ابائك من الثرى ومصارع امهاتك من البلى كم مرضت
بكفيك وكم عالجت بيديك يبتغى لهم الشفاء وتستوصفى لهم الاطباء مثلت لك بهم
الدنيا مضجعك ومصرعهم مصرعك **يانفس** ان الجنازه عبرة للبصرة وفيها تنبيه وتذكير
واهل الغفلة لا تزيدهم مشاهدتها الا قسوة ولا تولتهم مباشرتها الا صبوة ومنهم من
يظهر التوبة وتلك الحوبة فيخشى من الجزع عليه وقد خضبت الدموع خديه **شعر** عجبت
لمن يبكي على فقد غيره • دموعا ولا يبكي على فقده دما • ولوله عقلى ليبكي على نفسه وما فرط
في يومه وامسه • ويبكي على الموتى ويترك على نفسه • وزعم ان قد قل عنهم عزاوة • فلو كان ذا
راى وعقل وفطنة لكان عليه لا عليهم بكاوة **يانفس** ثم بعد ان تبين يقيني فلك الامر
الخطير فحيي شهوات السيئات وتميت قربات الحسنات ولقد احسن وتامر قدس الله سره
في هذه الابيات **شعر** قد لزينا القبور تبنا فتبنا • فيه ما غنت الدنيا وغبنا • كم دققنا
عزا وابا • وشرحنا عليه طينا ولبنا • لو بحثنا عما زجرنا اجرنا • او تركنا ما اعقبنا اصبنا • فبنتيج

على ذكر الغواني بعد ما قد مضى الشباب وشيبنا **يا نفس** ما اكثر من ذكر قبره وعمله وجده روضة
من رياض النعيم ومن غفل عن ذلك وجده حفرة من حفر الجحيم وفي الحديث ان اهل النار من
لم يعن القبر والبلى وترك فضل زينة الدنيا وآثر ما يبقى على ما يفنى ولم يعد من ايامه غدا
يا نفس تعجب الارض لرجل يتمهد مضجعه للمنام ولا يتمهد بالعمل الصالح لطول يوم القيمة
شعر ستندم عند الموت كل ندامة * اذا ضم اعضاءك الثرى للتضايق * وصرت طريحا في ضريح على
معزدا * وهجرك الجار القريب الملاصق * فسيان ان ابغضته ثم فارق * ومالك ان احببته مفارق
وانك ماخوذ بما قد جنيته * وانك مطلوب بما انت سارق * **يا نفس** ما من احد من العباد الا
وينادي قبره انا بيت الوحدة والانفراد فان كنت ذا ثواب كنت عليك اليوم رحمة وان كنت
ذا عقاب فانا عليك اليوم نقمة انا الذي من دخلني طائعا خرج مسرورا ومن دخلني عاصيا
خرج مثبورا ثم ينادية الموتى من جيرانه ايها الوارد علينا بعد اموات اخواننا اما كان لك
فينا عبرة اما كان لك فينا تقدمنا اياك فكره **يا نفس** فالسعيد من اعتبر بامسه واستظهر
لنفسه والشقي من جمع لغيره وبخل على نفسه بميسوره **شعر** الا جامع المال من حيلة يبيت
ويصبح في ظلة * سيوخذ منك غدا كله * وتسال من بعد عن كله * ووارثه ياكله هنيئا طيبا
مريئا ياكله حلالا وهو عليك وبالا خضت في جمعه لجج البحار ومفاوز القفار ثم لم يؤدى
منه الزكوات ولم تنفقه في القربات فكم من باطل جمعته ومن حق منعته وان من اعظم
الحسرات واكبر البليات مالا لا ينتفع به صاحبه في حياته وضره بعد فاته قد جمع فاوعى
وشد فاذا هي يرى ثواب ماله في ميزان سواه ووزره يحمله على قفاه فيا لها من حسرة لا ينفد
ومحنة لا تنال يا ابن ادم فحذر فقد كانت رحلة الموت لا تطمئن فكم من حريص على ماله لاعدائه

عدو له يحزنه فمن يزرع خيرا يحصد السلامه ومن يزرع شرا يحصد الندامه واذا افتقرت
الى الذخائر لم تجد ذخرا يكون كصالح الاعمال **يا نفس** ما شر بشر بعده النعيم وما خير بخير بعده
الجحيم فكل نعيم دون الجنة حقير وكل بلاء دون النار يسير واعلم ان الغنى قلة تمنيك والرضا
بما يكفيك ومن طال الامل اساء العمل ومن كثر الرقاد عدم المراد وتخليص النية من الفساد
اشد على العاملين من طول الاجتهاد **يا نفس** ومن العجائب تخافين اللص على مالك فتجتهدين
في حفظه وذلك باغلاق الابواب واقامة الحجاب ورفع الحيطان وترصيص البنيان ثم تنسين
الموت الذي يدرك بلا طلب ويعلق بلا سبب لا يمنعه مانع ولا يدفعه دافع فانظري الى الموت
هل فاتته فغنيه في مطمح النسر او في مسبح النون **يا نفس** انظري الى المحاسن ما قيل وذكر في الكنز
المذكور في التنزيل عجبا لمن ايقن بالقدر كيف يحزن او يغضب وعجبا لمن يؤمن بالحساب
كيف يغفل او يلعب وعجبا لمن ايقن بالموت كيف يفرح وعجبا لمن ايقن بالرزق كيف يتعب وعجبا
لمن راى الدنيا وتقلبها كيف يطمئن اليها ويحبها **يا نفس** اذا المرء كانت له فكرة ففي كل شيء
له عبرة والتفكر في خلق الله وامره عبادة جليلة ففي الحديث فكر ساعة خير من قيام ليلة
فمن لم يكن كلامه ذكرا فهو لغو ومن لم يكن نظره اعتبارا فهو لهو ومن لم يكن سكونه فكرا
فهو سهو فتفكري قبل ان تغرمي وتدبري قبل ان تهجمي وشاوري قبل ان تقدمي **يا نفس** ذا في
الايام بالفكرة في يوم الممات وارفض عيشك بالكدرة والمات والغرات فهي تكفيك وتغني عن جميع
الشهوات **شعر** اقبال الدنيا كالماء صيف * او سحابة صيف او زيارة طيف * ومن تعصب الدنيا
كمن يشك قابض على الماء خانته فروج الاصابع * وفي الخبر ان عيسى عليه السلام اتته الدنيا فهو
عجوزة هتماء وترتجت وتجلت وباحسن الحلي تحلت فقال لها كيف ازواجك اذ فارقوك الا تراعنك

ام طلقوك فقال بل قتلتهم بحضرتي وادخلتهم بعبرتي فقال تباً لازواجك الباقين كيف لا يعتبرون
بازواجك الماضين يا نفس انما الدنيا فناء ليس فيها من ثبوت انما الدنيا كبيت نسجته العنكبوت
انما يكفيك منها ايها العاقل القوت ولعمري عن قريب كل من فيها يموت يا نفس اراك تفرحين
كل يوم بزيادة مالك ولا تحزنين لنقصان عمرك وصالح اعمالك وما ينفع مال يزيد وعمر ينقص
واثم يزيد وبر ونعيم يخلص حياتك انفاس تعد فكلما مضى نفس منها انتقصت به جزء وقبيح
بك ان ياتيك اليسير من الدنيا فتفرحين ويفوتك الكثير دينك فلا تحزنين يا نفس اتفرحين
بان تفنى الحيوة وتنقضي ودينك منقوص ومالك ذاخر يا نفس في الحديث المشهور والخبر
المأثور ان العبد اذا بلغ اربعين من مدة عمره من السنين ناداه مناد من عند الجليل قد
دنا الرحيل فاعد الزاد ليوم المعاد ويؤمر حافظاه بالتحقيق عليه والاحصاء والمناقشة والاستقصاء
وفي حديث الخبر ان لله ملكا ينادي كل ليلة يا ابناء الستين عدوا انفسكم في الموتى ولو بعد
حين وقد حكم سيد البرايا ان ما بين الخمسين الى الستين مبداء اعتراك المنايا ما عذر
من جز غاويا وستين ما عذره بعد اربعين سنة اكلما طالت الحيوة به طال عن الجد حنينه وقسيه
فغلام يا نفس الام الهو عن صالح الاعمال وقد طرقك النذير وفاتك التدبير وما اقبح التفريط
في زمن الصبا فكيف به والشيب للراس شامل يا نفس ومن العجب انك تبتلى الهدايا الجزيلة
والتحف النبيلة من الملابس والمطاعم ما تستحسنه الاكابر والاعاظم من برد يمني او ديباج
رومي او خز سوسي او حرير جيني او جوخ بنطسي او صوف قبرسي او بساط ارمني او سكر اهوازي
او عسل اصفهاني او شهد كرماني او مسك تبتي وعنبر بحري او عود مندلي لينبغي بذلك
جزاه وزيادة الاتهم والجاه وليس فعله ذلك لله ثم قد ذهب هديتك عليك هباءً ولا تقى

من

من المهدى اليه احسانا وانت مع ذلك لا تهتدين الى المسكين والفقير ولا تجري قلب الحزين الكسير
ولا تلتفتين الى ثواب اللطيف الخبير بل لو دعاك الفقير الى ما يدنيه لا تجيبين ولو دعاك الغني لبيت
وقد يحسن الى هديتك في احسانه اكثر ومنته عليك عند الناس اكبر هذا مع خلوك من الثواب
الجزيل والاجر النبيل وكونه سبحانه يحاسبك على هديتك على القليل والكثير ويناقشك على
الفتيل والنقير وتخليني وتنزيه هديتك على قفارك لانك لم تجعليه لله الذي خلقك فسواك
فبالله الا ما اشتريت نفسك من العذاب المهين بالاحسان الى الفقير والمسكين واذكري يوم
يتذكر الانسان ما سعى وبرزت الجحيم لمن يرى فاما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى
واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وبالله الا ما تنزهين عن
الوقوف في خدمة الاغنياء ومعاشرة اهل السمعة والرياء فان في فعل ذلك ذهاب ثلثي دينك
وضعف قوة يقينك وذلك لمدحك اياهم باللسان وخدمتك اياهم بالاركان ولو اعتقدت
فيهم بالجنان لذهب منك كل الايمان كما ذكره سيد ولد عدنان عليه وآله الصلوة والسلام
ما كر الجديدان يا نفس اذ لترك ان تذوقي حلاوة عبادة الحميد المجيد فاجعلي بينك وبين
شهوات الدنيا حائطا من حديد واعلمي ان الصبر على طاعته اهون من الصبر على عذابه الشديد
فالمداوي جرحه يصبر على الدواء مخافة من طول الداء فاصبري على عمل لا غنا لك عن
ثوابه وعن عمل لا صبر لك على عقابه يا نفس لو علمت باس الله وعذابه ونكاله وعقابه لما
لك دمع ولا عمرك ربيع واعلمي ان اعقل الناس محسن وهو يعد نفسه من الخاطئين واجهلهم
مسيء وهو يعدها من الامنين واياك ان تكون الدنيا همك فتكدر في الآخرة عيشك
ولتكن تاسفك على الليلة ويوم افطرته وان غفلت عن ذكر الله فيه وسوفته المرء

نبيه ولبيتي وهلاكه في البيت والتسويف يا نفس علام وسعي فضرك وضيقتي وتركه
فوقت الطين ووضعت الدين شعر امايبوتك في الدنيا فواسعة فليت قبرك بعد
الموت يتسع واعلموا ان الدنيا والاخرة ضرتان وهما ككفتي الميزان فان رجحت احديهما
خفت الاخرى وانظر الاولى بك والاخرى يا نفس ليس الخائف الذي يبكي ويمسح عينيه
انما الخائف الذي يترك ما يخاف ان يعذب عليه واعلموا ان الدنيا دهر لا دوام له شعر
احلام نوم او كظل زائل ان اللبيب بمثلها لا يخدع والناس فيها رجلان رجل باع نفسه فاوبقها
ورجل ابتاع نفسه فاعتقها يا نفس في الحديث من استوى يوماه فهو مغبون ومن كان غده
شرا من امسه فهو ملعون ومن احب المكارم اجتنب المحارم ومن غمس يده في المكاره
سيق الى النار وهو كاره والجنة مفضوضة لمن امسك ما بين فكيه واطلق ما بين كفيه يا نفس
لو نظر اليك وجوه اهل الارض ذات الطول والعرض لا حبسك ان يدوك على ما تحبين ولا
يدفعك على ما تكرهين فكيف برب العالمين فلا يغرنك دنيا كالحية لين مسها شديد سمها
يحذر العاقل ويهوى اليها الجاهل اذا امتحن الدنيا اللبيب تكشف له عدو في ثياب صديق
يا نفس هول لا ادري متى يغشاك لم تستعدين له قبل ان يغشاك شعر وما الموت الا سارق
دق شخصه يصول بلا كف ويسعى بلا رجل واعلموا ان غاية كل متحرك سكون ونهاية كل
متكون ان لا يكون اذا الدهر عادى فاحسبيه قد عاد اذا حيوان كان طعمة ضده توقاه كالفار الذي
تمنى الهر ولا شك ان المرء طعمة دهره فما بالنا بالوحي يامن الدهر يا نفس من شارك السلطان
في عز الدنيا شاركه في ذل الاخرة وطلاق الدنيا مهر الاخرة والزاهد في الدنيا كلما ازداد
له تجليا ازداد عنها تولّيا واعلمي انك لم تكسبي في الدنيا شيئا فوق معيشتك الا كنت فيه

خازنا

خازنا لوارثك يكثر في الدنيا نصيبك ويقل ثوابك ويحظى به وارثك ويطول حسابك غدا
من متروك لمفارقتك ولا تهتكي استارك عند من لا يخفى عليه اسرارك يا نفس اوحى الله
الى الدنيا من خدمك فاستخدميه ومن خدمني فاخدميه واعلمي انه ليس لك من مالك الا ما
اكلت فافنيت او لبست فابليت او تصدقت فابقيت ولا جرم ان المال يفنى والبدن يبلى
والاعمال تحصى والذنوب لا تنسى شعر ومن ينفق الساعات في جمع ماله مخافة فقر فالذي
فعل الفقر يا نفس اتخذي تقوى الله صناعة تاتك الارباح من غير بضاعة فان التقوى
حرز من المهلكات واقي وكنز في المحيا والممات باقي من اتخذها صاحبا كانت له في ظلم
القيمة نورا ومن ينتهلها جانبا ركب من الندامة مركبا عثورا شعر تزود من التقوى فانك لا
وان ادركت الموت لا شك نازل ثوان امرءا قد عاش خمسين حجة ولم يتزود للمعاد لجاهل
يا نفس كم نجتمع عذابا وبالموت نايا واغترابا وكل ذي غيبة يؤوب وغايب الموت لا يؤوب
واحذري مصارع الجهال واجتناب معصية لا يقال واقيمي الصلوة وآتي الزكوة تامني من
العذاب الشديد فان لله سطوات ونقمات وما هي من الظالمين ببعيد شعر الخير يحتى
وان طال الزمان به والشر اخبث ما اوعيت من زاد يا نفس وطني نفسك على العبادة
ليصير ذلك خلقا لك وعادة فان المقامر يلتذ بالقمار وان سلبه جميع ماله وكذلك اللاعب
بالحمام وان طال وقوفه وتعبه في ارساله فاذا كانت النفس بالعادة مستلذة بالقبايح فتميل
بالالف الى غير الصالح فكيف لا تستلذ بالحق لو ردت مدة اليه والزمت المواظبة عليه
يا نفس فالاخلاق السعيدة والافعال الحميدة تكتسب بالعادة والرياضة والافادة
ومثاله ان من اراد ان يصير في النسخ حاذقا وفي الكتابة فايقا فلا طريق له الا ان يتعاطى بجارحة

اليه هذه الخصلة الجميلة ويواظب عليها مدة طويلة فاذا طال عليه النسخ وضعًا صدر منه
حسن الخط طبعًا يا نفس وكذلك من اراد ان يكون فقيهًا وكره ان يكون سفيهًا فلا طريق
الا التعاطي افعال الفقهاء وتكرار اقوال العلماء وكذلك من اراد ان يصير عفيفًا حليمًا او متواضعًا
كريمًا لزمه ان يعود نفسه التخلق باخلاقهم والتعلق باسبابهم يا نفس اذا اردت ان
تقفين على عيوب نفسك فخذي من الستة اعداءك لا من السنة احباءك واولياءك
ولو سمعت وصفك عن غيرك ملفقة اذا كنت لا تميزين من الموصوف وبغضته ولعل
انتفاع الانسان بعدو يذكره معايبه اكثر من انتفاعه بصديق يوليهم مناقبه فمن علامة
جهل المرء بعيوبه من اكبر ذنوبه فمن ذا هتك يا نفس في عيبك غايتك في غيبك يا نفس
ان محبتك لنفسك وثنائك لنفسك قدامك واعمالك واظلك وراءك لان الانسان
اذا احب الشيء اغمض عن مواضع عيوبه كانه لا ينظرها واعرض عن القبائح من ذنوبه
كانه لا يسمعها فصار من هذا الوجه كالاعمى لتغاضيه والاصم لتغابيه شعر فعين الرضا
عن كل عيب كليلة كما ان عين السخط تبدي المساويا يا نفس جاهدي نفسك على اربعة
اقسام قلة القوت من الطعام والتقصير من المنام وترك اكثار الكلام واحتمال الاذى من الانام
فانه يتولد من قلة الطعام موت الشهوات ومن قلة المنام صفو الارادات ومن قلة الكلام
السلامة من الآفات ومن احتمال الاذى البلوغ الى الغايات يا نفس الدنيا يجمع لها من لا
عقل له وعليها يعادي من لا علم له وعليها يحسد من لا فقه له ولها يسعى من لا يقين له
شعر نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع فطوبى لعبد آثر الله ربه
وجاد بدنياه لما يتوقع يا نفس دعي المنافرة والمشاجرة وصومي عن الدنيا تفطري على الآخرة

فان

فان راس الدنيا الهوى وديمها الظلم تقرب المنية وتبعد الامنية شعر ومن يحمد الدنيا لعيش
يسره فسوف لعمري عن قليل يلومها اذا ادبرت كانت على المرء حسرة وان اقبلت كانت
كثيرًا همومها يا نفس لو ان الدنيا من ذهب يفنى والآخرة من خزف يبقى لكان ينبغي لك
ان تختاري ما يبقى على ما يفنى فكيف وقد اخترت خزفًا يفنى على ذهب يبقى شعر هب الدنيا
تساق اليك عفوًا اليس مصير ذاك الى انتقال وما دنياك الا مثل فيء اظلك ثم آذن
بالزوال يا نفس الدنيا دار خراب واخرب منها قلب من يشيدها ويخطبها والجنة دار
عمران واعمر منها قلب من يريدها ويطلبها فبيعي دنياك باخرتك تربحيهما ولا تبيعي آخرتك
بدنياك تخسريهما شعر يا خاطب الدنيا الى نفسها تنح عن خطبتها تسلم ان التي تخطب غدارة
قريبة العرس من المأتم يا نفس لذا سالت الله الدنيا فانما تسألينه طول الوقوف يوم الحشر
الموصوف هذا سوى ما يقاسيه اصحاب الاموال في الدنيا من الخوف والحزن وتجشم المشقات
في الحفظ والحزن ونذيا في الدنيا ما تقصد به المراضي والمثوبات وما صرف الى الخيرات والقربات
وما اعطي في الزكوات والصدقات وما عدا ذلك سموم وآفات شعر يا اهل لذات دنيا
لا بقاء لها ان اغترارًا بظل زائل حمق يا نفس لا تفرحي بما اتاك ولا تأسي على ما فاتك من دنياك لم
فرحك انما هو بموجود لا يتركه في يدك الموت واسفك انما هو على مفقود لا يرده عليك
الفوت واذا علمت ان رزقك لا ياكله غيرك فكم به تهتمين وان عملك لا يعمله غيرك فلم
بغيره تشتغلين وان الموت ياتيك على بغتة فهلا الى الطاعة تبادرين وانك بعين الله
على كل حال فعلام منه لا تستحيين واياك ان يراك الله حيث زجرك او يفقدك حيث امرك
يا نفس ان لم تقنعي بالقليل وطلبت المال الجزيل شابهت النصارى واليهود والانجاس

ومن لا دين له ولا عقل من الناس وان قنعت بالحقير ورضيت باليسير ساهمت الاولياء
في رتبتهم والانبياء في منزلتهم ثم ان كان لا يغنيك ما يكفيك فكل ما في الارض ما يغنيك
واقل ما في الخطر في جمع المال يوم القيام ان يدخل الفقراء الجنة قبل الاغنياء بخمسمائة عام
ثم من عاش ماله فاذا حاسبه الله سره الاعذار **يا نفس** اذا اثنى عليك بالصلاح والورع
وعدم الرياء والطمع وانت تعلمين خبث سريرتك وعظم جريرتك كان ذلك من غاية
جهالتك ونهاية سفاهتك وكنت كمن يهزا بافنائك ويقول له يا فلان ما اكثر العطر
الذي في احشائك وما الطيب الروائح الارجة التي تفوح من امعائك وذلك اذا اصقى من الغائط
حاجته ومن البول امنيته وهو يعلم ما اشتمل عليه قلبه من الشر والفتنة واحتوت عليه معاؤه
من الاقذار والنتنة **يا نفس** اياك والعجب وهو استعظام العمل الصالح والنظر الى استكثاره
والابتهاج به والميل الى استكباره فهو موقع في مهاوي الهلكات ناقل للعمل الصالح من كفة
الحسنات الى كفة السيئات ومن رفيع الدرجات الى اسفل الدركات فكم من عبادة افسدها
العجب وانما العجب لم يقبلها الرب فعن علي عليه السلام سيئة تسوء عاملها خير من حسنة
تعجب فاعلها وفي الحديث ثلث مهلكات شح مطاع وهوى متبع واعجاب المرء بعمله صالح
صنع **يا نفس** وكيف تعجبين بقيام بعض ليلة ولا تنظرين الى نعم الله الجزيلة واياديه الجميلة
ولو قمت اكثر عمرك على التقدير باقل نعمة من نعم اللطيف الخبير لم تجديه وفيا باليسير
ولا ناهضا بعشر العشير الا تنظرين الى صاحب العبادة الطويلة كيف باعها بشربة وبولة
يا نفس وانت تحتي الاجير بعد طول النهار بدرهم ومن الخادم في دجنة الليل بلقيمة
فلا صوت الى الفضل الى الملك العلام فصمت يوما من الايام او تهجدت ليلة في جنح الظلام

لا عقد لك ما لا تحصره الاقلام ولا تبلغه خطرات الاوهام بل لو سجدت لله سجدة حتى غشيك فيها
النعاس باهى الله بك الملائكة فاين القياس فهلا تنظرين الى يومك الذي قيمته درهمان مع
احتمال التعب العظيم كيف صار له هذه القيمة بالنسبة الى طاعة الرب الكريم وكم زادت السجدة
مع ما حصل فيها من الغفلة والتقصير لكن لما نسبت السجدة الى الملك الجبار بلغت قيمتها
من النفاسة والجلالة هذا المقدار **يا نفس** فحقيق عليك ان تحقري من اعمالك وتزدري حقارة
عملك وفي الحديث من مقت نفسه والزمها الندامة امنه الله تعالى من فزع يوم القيمة وورد
انه من يبيت احدكم نادما على ذنوبه وافعاله خير له من ان يصبح متبجحا بصالح اعماله ونائم
مقرن بنية خير من مصل مدل على ربه **يا نفس** فعليك بتصفية عملك من العجب والرياء و
الغيبة والكبر فالعجب هلاك والرياء اشراك والغيبة قوت كلاب الجحيم والكبر مصيبة ابليس
الرجيم والعجب ممن يدخله العجب والكبر والتجبر والفخر واوله نطفة واخره جيفة **يا نفس**
ما لابن ادم اوله نطفة وجيفة اخره تفخر وفي الحديث من رفع نفسه قال الله كلا اللهم ضعه
ومن وضعها قال الا اللهم ارفعه **يا نفس** وعليك بالذكر والحمد والشكر فانه يرفع البلاء
الحاصل ويدفع السوء النازل وفي الحديث ما اجتمع قوم في مجلس لم يذكروا الله فيه الا كان
عليهم حسرة وندامة ووبالا يوم القيمة وانه من شغله ذكر الله عن مسئلته اعطاه الله افضل
ما يعطي السائلين من امنيته وانه في كل حالة لا تصيبه سيئات السوء ولا تنساله وانه ينجي
الجناة ويوهن الضماير وانه نشية كل مؤمن ولذة كل موقن وانه دعامة الايمان وعصمة من
الشيطان **يا نفس** وعليك بالاستغفار خصوصا في الاسحار فقد روي انه من اكثر الاستغفار
رفعت صحيفته وهي تتلألأ بالانوار وجعل الله له من كل هم فرجا ومن كل ضيق مخرجا فعود

نفسك الاستغفار وفي الذكر والاستغفار تمحى عنك الحوبة وتغفر لك المثوبة فمن تعطر بأريج
استغفاره لم يفتضح من نتن اصراره على اوزاره ومن قبل فم الشهوات غصته اسنان الندامة
ومن يلتمع بادرية التقوى كشفت اكناف السلامة فانتهز زمانك قبل الزمن ولا تغتر بالة تأتي
فانها خضراء الدمن واقعد مقعد صدق وانظر عنده من ان الدنيا تعطي تقاديق وتسترجع
جلا وتمضي فلا تبقى وتعطي عجلا **شعر** خطبت يا خاطب الدنيا مشترة لخذ بنح اولادها القيد
الغرانيق كم من ذبيح طاس تحت ليلتها ثقت اليه بعزاف وتصفيق **يا نفس** اترك من استوجر
على صلاح انية من الدرو وشرط له على ذلك شيئا من الاجر وكان الشارط اذا وعد وفي واذا توعد
عفى فجاء الاجير الى الانية وكسرها بجهده وافسد مصالحها بجهده ثم جلس على الباب ينتظر
الاجر والثواب بزعم ان المستاجر كريم وهاب لفتراه العقلاء في انتظاره متمنيا مغرورا ام راجيا
ما جوزا هيهات لتلبيس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى وما اجهل من يتوقع المغفرة
مع الاصرار وما اسفه من يحقق العفو مع ملازمة الاوزار **يا نفس** لا تكوني كالذي يسبح الله
ويهلله مائة مرة في اول تذكاره ثم يغتاب المسلمين ويمزق اعراضهم سائر نهاره فهو ابدا ينال
في فضائل تسبيحاته وتهليلاته ولا يلتفت الى ما ورد من عقوبة نميمته وغيبته ولعمري لو كان
الكرام الكاتبين يطلبون منه اجر التسبيح وما يكتبونه من هذيانه القبيح لاد اجره هذيانه
على ثوابه ونقصت مدة حسناته عن مدة عقابه **شعر** متى يبلغ البنيان يوما تمامه اذا كنت
تبنيه وغيرك يهدم **يا نفس** واي عاقل يبيد البر بالجفا او يستكف النار بالحلفاء والموزة
للمرء ان يتصبر بعيد محق الطعم بها التسكر فالغيبة تحرق الحسنات وتبطل الطاعات احذري
الغيبة فهي الفسق لا رخصة فيه انما المغتاب كالآكل من لحم اخيه وهي تاكل الاجر والثواب كما ياكل النار

يابس

يابس الاحطاب بل هي احرق من النار في الحلفاء وافتر من الثلج بالمنخل **يا نفس** الطاعة مع عدم
الايمان لا ترفع والعلم بغير العمل لا ينفع ومثاله مريض عظيم داؤه وعز شفاؤه فاعلم الطبيب
حاذق بدواء موافق وفصل له اخلاطه ومقاديره واشتراطه فكتبه المريض بنسخة مليحة وقراه
قراءة صحيحة غير انه ما مال الى استعماله ولم يشتغل بشربه واستعماله افترى علمه به من غير عمل
بدوائه ومن شدة مرضه يشفيه هيهات لو كتبت منه الف نسخة في الف قرطاس وعلمه كافة
الناس لم يشف من مرضه ولم ينل شيئا من غرضه دون ان يشتري الدواء ويقدم الاحتماء
ثم يشربه في وقته واوانه بعد خلط اخلاطه وصحة اوزانه **يا نفس** هكذا الفقيه الذي احكم
علم الطاعات ولم يعملها واتقن بمعرفة الاخلاق المحمودة واهملها قال الله تعالى قد افلح
من زكيها ولم يقل قد افلح من يعلم كيفية تزكيتها ومعناها فعلم بلا عمل كحمار على جنا فكوني
يا نفس عاملة ولا تكوني خاملة ولا تكوني كمن ينقل الوسوق من السوق ويحمل الشهد ولا
يذوق وعلم بلا عمل كشجر بلا ثمر وقوس بلا وتر **شعر** ترجو النجاة ولا تسلك مسالكها ان
السفينة لا تجري على اليبس **يا نفس** العلم في صدور الكسالى كشموع تلمع من بين يدي القبر
المحجوب او كشموع تزف الى الخصي المجبوب فمن العجب يا نفس ان ترى المياه جارية ثم تموتي صادية
شعر كالعيس في البيداء تشكو الظماء والماء فوق ظهورها محمول ومن الخسران يا نفس حراز
يأكل الميتة وكنوز الابريز والمبيت **يا نفس** ان تاخير العمل عن العلم حسب [illegible] عن النسو لترخص
في العمل حيلة اصحاب السبت فلا تكوني كالجمل الطليح يجتم لغيره اسفارا او كمثل الحمار يحمل
اسفارا وفي الحديث اعظم الناس عذابا يوم القيمة عالم لم يقلع عن ظلمه وعالم لم ينتفع
بشيء من علمه والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل واعلموا ان العلم والعبادة لاجلهما

خلقت الارضين والسموات وارسلت الرسل بالبينات فالعلم بمنزلة الشجرة فلو لم يكن لهذه
الشجرة ثمرة في الوجود لم تصلح الا للوقود للكفعمي مؤلف الكتاب عفى الله تعالى عنه شعر
اذا المرء مع ايمانه ليس عاملا بشيء من الخيرات تلقاه خاسئا وذلك مثل السفن في البحر تلقها
جوارى وفي غير البحار سواكنا يا نفس ليس الفقيه من استفاد وافاد بل الفقيه من اصلح المعاد
ولا العالم من فتح ودرس بل العالم من تستر بالورع وتترس ولا المجتهد من بنى اساس
الملة على قياس العلة بل المجتهد من شغله الحق عن المنع والتسليم واكتفى بعلم الخضر عن علم
الكليم وادعوى مسؤلات الحشر عن المقولات العشر فلا تحسبن المتشبه بالفقيه فقيها
فليس ذو الوجهين عند الله وجيها يا نفس مثل العالم بالله واسمائه وصفاته والآمر وهو
مقصر في طاعته ويفتخر مع ديمه لاوامره ويضيع كمثل من اذا دخل حضرة رئيس او ملك نفيس
فعرف الملك واخلاقه وطبعه واعراقه فقصد خدمة جنابه والتعلق باسبابه الا انه يلابس
بجميع ما يغضبه ويشناه وعاطل من جميع ما يحبه ويهواه اما كان كل عاقل يحكم بحماقته
وعظم سفاهته ولا يتصور ان يعرف الاسد عاقل ويعرفه وصادفه الا وهو يتقيه ويخافه
وعنه عليه السلام من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله الا بعدا يا نفس كيف تحبين
لقاء الله وانت تعصيه فلو عصيت ادميا ما اشتهيت ان تلقيته شعر تعصى الاله وانت
تظهر حبه * هذا محال في القياس بديع * لو كان حبك صادقا لاطعته ان المحب لمن يحب
مطيع فاياك وملازمة هوى الشيطان ومجانبة رضى الرحمن فانه يضيع الرجال ويقطع الآمال
ويزيل النعم ويطيل الندم يا نفس كل اثم اقترفته في سر او علانية فهو عليك مرقوم وكل شيء
يشغلك عن مراضي ربك فهو عليك مشئوم وعنه عليه السلام اذا خلا فاستحى من الله ان يعصيه

وارضى

وارضى باليسير فيما قسم له من رزقه الله في الآخرة حسن المآب وانبت له جناحين يطير بهما
الى الجنة بغير حساب يا نفس ان الله خلق الآفة وجعل النطق منابعها وقدر السلامة وجعل
الصمت معدنها فالصمت يلزمك السلامة ويؤمنك الندامة واللسان قليل الخير وعظيم
الضير والصمت سلم الخلاص والنطق يحبس المراد في الاقفاص واللفظ شبيه الجنادل
والجهر آفة العوافل خير الغوص الكتوم وخير الشراب وتين الفتى تطرد الظباء وسول الجلي
بوقع الرقبا وفرسان الكلام يوم القيامة مشاة والمتجملون بزخارف العبارات عراة يا نفس
ما اللسان الا سبع صوال فقيده او صارم مسلول فاغمده وسياتي يوم يندم فيه الفصيح
والعيي الذي يصيح ولو كان سحبان عاقلا ليتقي ان يكون باقلا واحين الفرسان من خاب
باللسان واحسن الكماة من استعان على قرنه بالصمت ولو صمت الكليم بعلم العجاب ولو
سكت يوسف تعصم من التوابيب وحصائد الالسنة قد تزرع العداوة وعثرات الكلام
قد تطير العلاوة فخذ شبه اللسان ثلمة لا تنسد والكلام كالنبل اذا طار لا يرتد شعر رايت
اللسان على اهله اذا ساسه الجهل ليثا مغيرا يا نفس وعليك بالعزلة والانفراد في طاعة
المهيمن الجواد فان العزلة توفر العرض وتستر الفاقة وترفع عنك ما ليس لك بطاقة
والخلو للعبادة دليل على الفضل والصبر على الوحدة علامة قوة العقل شعر في عزلة المرء
عن كل الورى * نعم اقلها انتقال من الكلف * رضى القناعة مسرورا بوحدته اذ شاع اقوام
على الجيف يا نفس لا ترى الوحدة فانها اسلم جانبا وادعى الكيت وانها اكرم صاحب فطوبى
لمتجلس بيته فنوع لمبلغه كافيه ندامه دون الورى كتب ولا اثم فيها ولا لاغية فمن تمن
الناس في ذلة ومن شرهم نفسه ناجية يا نفس متى فتشت احوال العالم وجدت الصلاح منها

ذكوين فان نفقته وجدته ذا طعمين فان قلبته وجدته ذا وجهين فاذا استنطقته وجدته
ذا لسانين فان كشفته وجدته ذا طبعين وتجدين الانام كالانعام قلوبهم لاهية وعيونهم
لاغية والفاحشة فيهم فاشية فتنحي عنهم ناجية تجدي الامن والعافية ان اردت سلامة
وفلاحا لدى القيمة ثم كوني وحيدة لفنا الاثم في مخالطة الخلوة فادعيها لكي تصيري سعيدة
كل نفس تعاشر الناس تلقى عند اهل التحقيق غير رشيدة وابتلى جيفة عليها كلاب
ترقبتها وكوني بعيدة وعن على قهم تبدل ولا تشتهر وذا وشخصك ولا تذكر واسكت
تسلم وتعلم واعمل تغنم كن وحيدا فكل اهل ومال تعب للنفوس والاجسام انما الله وحده
فتنبه بصفات المهيمن العلام يا نفس الموت يطلبك وانت للدنيا تومليين والله
يمقتك وانتعملا فيك تقضي كين لقبا القصر تقتربين او بطول العافية تفرحين ام من الموت
تامنين فكاني بك وقد امر منك ما كان حلوا وكدر منك ما كان صفوا شعر وسالمتك
الليالي فاغتررت بها وعند صفو الليالي يحدث الكدر فعلم لنفسك قنت وتربصت
وارتبت حتى جاء يوم النشور وغرك بالله الغرور يا نفس كم من عامر صوت تخرب وكم
من سالم صحيح يعطب جاهدي بفعل الجميل قبل ان ينادى بالرحيل واعلمي انه من كان مطيته
الليل والنهار فانه يسار به وان كان مقيما فاقطنا ويقطع المسافة وان كان واقفا ساكنا
شعر ان الليالي للانام مناهل تطوى وتنشر دونها الاعمار افبعد المشيب
تخدعين بالزبيب وقد علمت ان الموت قريب والنقص في كل يوم منك نصيب يا نفس
لو رايت قرب ما بقي من اجلك لزهدت في طويل املك ولرغبت في الزيادة من صالح عملك
ولقصرت من حرصك وحيلك وانما يلقاك غدا ندمك لو زلت بك قدمك واسلمك اهلك

وحشمك

وحشمك وفارقك الولد القريب ورفضك الوالد والنسيب فلا انت الى دنياك عائدة ولا في
حسناتك زائدة فاعملي ليوم القيمة قبل الحسرة والندامة يا نفس الا تستحيين من التوبيخ
والتعنيف على طول التسويف والذي يدعوك الى التسويف اليوم هو معك غدا وانما تزدادين
بطول المدة رديا وكلما فعلت حوبة وعدت نفسك التوبة وتقولين ان شئت تبت الى متى
تبت وترى جهلك ان الانسان تستبعد الموت مع الشبان وهذا جهل منك ايتها المغرورة
والامر بالعكس يا مسكينة لان الموت في الشباب اكثر وفي الشيوخ ابعد يا نفس ومثاله
لو عددت مشايخ بلدتك وشيب قريتك لكانوا اقل من عشرة رجال وتجدين الشبان
والاطفال اكثر منهم على كل حال فالى ان يموت شيخ يموت الف من الاطفال والشبان و
الغلمان والصبيان على ان الموت ليس له وقت مخصوص ولا علة الا منصوص بعيد
او قريب في شبان او شيب او في شتاء او صيف او ربيع او خريف فاذا جهلك بموتك وحب
الدنيا دعياك الى طول الامل واتباع الهوى يا نفس مثل اهل الدنيا واشتغالهم باشتغالها
ونسيانهم للاخرة واهلها كمثل قوم ركبوا السفينة في البحر للتجارة فعدلوا الى جزيرة لاجل
الطهارة والملاح يناديهم اياكم وطول المكث ودوام اللبث فمن اشتغل منكم بغير الوضوء و
الصلوة فاتته سفينة النجاة فالعقلاء منهم لم يمكثوا وشرعوا في الوضوء والصلوة ولم يلبثوا
فوجدوا الامن والعافية واماكن السفينة خالية فجلسوا في اطهر الاماكن واوسعها واطيب
المواضع وارضها يا نفس ومنهم من وقف ينظر الى شجرة تلك الجزيرة واثمارها ويستمع
الى طيب ترنيم اطيارها فعملوا لذلك غفلة قليلة اعقبتهم حسرة طويلة فلما عادوا الى المركب
لم يجدوا موضعا بل مكانا حرجا فقعدوا في اضيق المواطن واظلمها واحرج الاماكن واشامها

يا نفس ومنهم من لم يقتنع بالنزهة والتبرج واطال المدة للمكث والتفرج واشتغلوا بجمع
ما فى الجزيرة من اللؤلؤ الثمين ولم يلتفتوا الى مناداة الملاح فى السفينة فتحيروا اذ ذهبت السفينة
فى الرجوع وعادوا من الجزيرة الى الينبوع ثم جدت من شرورها وخوفت على عروشها ومنهم من هوى
فيها صريعا او مات بها جوعا ومنهم من اهلكته السباع واكلته الضباع فالقوم المتقدمون هم
المؤمنون والقوم المتوسطون هم الذين الطاعة والمعصية يخلطون والقوم المتاخرون هم المجرمون
يا نفس ومثل اهل الدنيا كضيف دعى الى دار فيها فاكهة وطعام تأنق فيه على مائدة وعادة
المضيفان تزين للاضياف داره ويدعو اليها زواره ويضع بين ايديهم طبقا من الذهب مملوا
من الرطب ومجمرة من فضة فيها من العود والبخور ما يتطيب به اولئك الحضور يا نفس فالعاقل
ترى قد تطيب وانطلق ولم يطمع فى تناول المجمرة والطبق والجاهل لعظم الجهل السيئ ان المجمرة
والطبق قد وهبا له فاخذ عند خروجه الطبق والمجمر فاخذا منه قهرا فنال الحسرة فضاق صدره
وانعب قلبه وطلب الاقالة لاظهر ذنبه وجل له ذلك وغشاه ودعه ووداه فالدنيا كمثل
دار الضيافة يتزود منها من يريد قطع المسافة ولا يطمع ما فى الدار من المتاع لما وصفناه من
عاقبة الارتجاع يا نفس مثل من ترك الدنيا وطلقها وابغضها وفارقها كمثل قوم نبا بهم
منزل حديث فاموا المنزل خصيب فاحتملوا وعثاء الطريق وفراق الصديق ليأتوا اسعد دارهم
ومنزل قرارهم فليس يجدون لشىء من ذلك الما ولا يرون النفقة فيه مغرما ولا شىء احب
اليهم مما قربهم الى منزلهم وادناهم الى محلتهم يا نفس ومثل من اغتر بها وحواها وصحبها
كمثل قوم كانوا بمنزل خصيب فنبا بهم بمنزل حديث فلا شىء اكره
اليهم ولا افضع لديهم من مفارقة ما كانوا فيه الى ما يهجمون عليه ويصيرون اليه يا نفس لو اعطيت

فى دنياك

فى دنياك دينارا فى سنة وليلة لملت الى ذلك ميلة وايه ميلة خصوصا اذا كان فى مزاح ولغو وسماع
ولهو ولو اعطيت على سهرها الا اذا نفل او فرض قنطارا من الذهب يوم النشور والعرض لكنت
عن ذلك نائمة وله غير دائمة فيا عجباه منك اذ تبتغى قنطارا من قنطار بدينار وتستبدل الجنة
بالنار يا نفس ولو قيل لك خذ هذا الدينار على عدم افطار هذا النهار لجعلت الصوم
امرا واجبا وفرضا لازما ولو قيل لك يفتح لك بصومه ابواب الجنان وتغلق عنك ابواب النيران
لكنت فى ذلك غير راغبة وله غير طالبة فيا عجباه منك اذ تبيعى غرفات الجنان الباقية
بشىء يسير من الذهبات الفانية يا نفس انما كرهت الموت لانك عمرت دنياك وخربت
اخراك فانت لا تريدين الى الخراب الرحلة وتكرهين النقلة ان قلت كيف ترى حالى عند الله
ومآلى قلت اعرض نفسك على القرآن الكريم فى قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار
لفى جحيم فان كنت من الابرار فالجنة ماواك وان كنت من الفجار فالنار مثواك فان قلت اين
حجى وزكوتى وصومى وصلوتى قلت اعرضه على الكتاب المبين فى قوله تعالى انما يتقبل الله
من المتقين فان كنت من المتقين صلحت احوالك وتقبلت اعمالك وان كنت من العاصين
اقطرنك امالك وعظم وبالك فان قلت فاين شفاعة الرسول يوم العرض المهول قلت اعرضه
على الكتاب المكنون فى قوله تعالى لا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون
فان كنت لله طائعة ومن خشيته فازعة تنفع فيك اهل الشفاعة وان كنت مزجاة البضاعة
فى الطاعة فانت من اهل الاضاعة فان قلت فاين رحمة الله الواسعة ومنته المتتابعة
قلت اعرضه على الكتاب المبين فى قوله تعالى ان رحمت الله قريب من المحسنين ان كنت
من المحسنين رحمت وان كنت من المسيئين نقمت يا نفس لست مستعدة للموت اذ انك

ولا انت مجموعة عن القول عن هواك اترى بعد الموت دارا لك فيها كرة وهل تامنين الموت اذ يأتيك
على غرة واعلمي ان يومك هذا يوم موجود وهو ناض ولا يعود والله سايلك عنه فيما افنيته
فهل شكرت الله فيه او حمدته او قضيت حاجة مومن فيه وهل يظهر العيب في اهله وولده
حفظته او نفست عنه كربة واغثته يا نفس ان في صحف ابرهيم عليه وعلى نبينا افضل
الصلوة والسلام ان للعاقل اربع ساعات فساعة يخلو فيها للطاعات وساعة للفكر في
المصنوعات وساعة يحاسب فيها نفسه على الزلات وساعة يتفرغ فيها وطرفيها الحلال من
اللذات فطوبى لمن صالحت سريرته وحسنت علانيته وانفق الفضل من ماله وامسك الفضل
من مقاله يا نفس في الحديث خصلتان يدخلان النعيم ويقيان الجحيم وهما احتمال ما يكره
اذا احبه الله وترك ما يحب اذا ابغضه الله واعلمي ان اكثر يوم القيمة حسرة من قتل فايدة اخرة
ورأى حسناته في ميزان غيره ادخل الله هذا بماله الجحيم وادخل وارثه بماله النعيم يا نفس
لا تغرنك الدنيا فلا بد من فراق اهلها او صالحي وجها واحدا يكفيك الوجوه كلها واعلمي
ان الويل كل الويل لمن باع نعيما دايم البقاء بكسرة تفنى وخرقة تبلى لهى خزف الاخيرة فلذية
ولا عمل يرضى به الله صالح يا نفس في الحديث لا ينظر الى صوركم واموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم
واعمالكم فاتقي في الخلوات المآثم وان الشاهد هو الحاكم واعلمي ان في طلب الدنيا ذل النفوس
وفي طلب الاخرة عز النفوس فيا عجبا لمن يختار المذلة في طلب ما يفنى ويترك العز في طلب
ما يبقى وكل غنى يفنيه بعد غنى فمن يحتج بموت او زوال يا نفس ما يغرك اذا رقيت خير
الاخرة ملقاة من الدنيا واصابك من شدايدها وما ينفعك اذا حرمت الاخرة ما اصابك
من الدنيا وفوايدها شعر ما غرض من يعمر اوطانا وجسمه مستعد لمركب شيبكي على الذاهب

من

من ماله ولنا يبقى الذي يذهب يا نفس لا تنظري الى صغر الخطيئة ولكن انظري الى من عصيت
ولا ترى ثمن ظلمت ولكن انظري من تتوسمه جنيت واعلمي ان ما قل وكفى خير مما كثر والهى وان صاحب
الدينارين اطول حسابا من صاحب الدرهم وان النوم على المزابل واكل خبز الشعير في طلب
الجنة ولذاتها يسير شعر خبز شعير وماء بئر وثوب قطن مع السلامة افضل من نعمة
جزيلة يكون عقباها الندامة يا نفس عجبا لمن عرف الله كيف يقترف السيئات ولمن تيقن
بالموت تشتاه اللذات ولمن تحقق البعث والحساب كيف يترك الطاعات واعلمي ان تقوى
الله ذا الاخرى والعمل الصالح كهاته لا تبلى فاياك ان يراك الله حيث زجرك او يفقدك حيث
امرك يا نفس الكيس العاقل من يهدم دنياه فيبني بها اخراه والاحمق الجاهل من يهدم
اخراه فيبني بها دنياه واعلمي انك لا تنالين ما تاملين الا بالصبر على ما تكرهين ولا تبلغين
ما تريدين الا بترك ما تشتهين واياك والبطنة فانها ثقل في الحيوة ونتن في الممات فمن
لزمها كثرت اسقامه وفسدت احلامه لا سيما اذا امتلات المعدة قلت الافادة وقعدت الاعضاء
عن العبادة والعجب انك تعلمين ان البطنة خزانتها الكنيف وان الصدقة خزانتها اللطيف
وان الصدقة بالدرهم الخفيف تجزى الحظوة بالقصر المنيف تكون عند الصدقة للفاقة
وفي ثوابها العظيم زاهدة يا نفس في الحديث ان صلوة الليل من السنة ومفتاح الجنة
بها يتقبل الاعمال وتنمو الاموال وتكون لمصليها مونسا في القبر وسراجا وظلا فوق راسه
في الموقف وتجاوزا بينه وبين النار وحجة وجوازا على الصراط وحجة ونورا يسعى امامه وثقلا
في ميزانه يوم القيمة وهي مطردة للادواء والبليات ومرضاة لرب الارضين والسموات
وهو لمشتاق اليها بقولك ان الحسنات يذهبن السيئات وفي الحديث عن النبي المختار ركعتان

بالليل افضل من الف ركعة بالنهار **يا نفس** عليك بالدعاء فانه مفاتيح الرحمة ومخاويج النعمة
ومقاليد الفلاح ومصابيح النجاح وخير الدعاء ما صدر عن صدر نقي وقلب تقي وفي المناجاة
سبب النجاة وفي الاخلاص يكون الخلاص اذا اشتد الفزع فالى الله المفزع **شعر** يا من يرى
ما في الضمير ويسمع ❊ انت المعد لكل ما يتوقع ❊ يا من يرجى للشدايد كلها ❊ يا من اليه المشتكى
والمفزع ❊ يا من خزائن ملكه في قول كن ❊ امنن فان الخير عندك اجمع ❊ ما لي سوى فقري اليك
وسيلة ❊ بالافتقار اليك فقري ادفع ❊ ما لي سوى قرعي لبابك حيلة ❊ فلان رددت فاي باب اقرع
ومن الذي ادعو واهتف باسمه ❊ ان كان فضلك عن فقيرك يمنع ❊ حاشا لجودك ان تقنط عاصيا
الفضل اجزل والمواهب اوسع ❊ **يا نفس** ان تخاذلت عن الاستغاثة بمولاك وتقاعدت عن
الاستقالة في طلب هداك يوشك ان يقتنص بك الملعون الفرصة فتعلق بك مخالب تحكمه
عليك فقصه ثم لا تقدرين من حبايله على الخلاص ولين لك من مصايده مناص ثم بعد
ذلك تلحقين بالاشقياء والمعذبين فعليك بكثرة الاستغاثة والصراخ قبل ان تعلق بك
الفخاخ ولا تزهد في قرع الباب عسى ان يرفع لك الحجاب وقولي بلسان الخجل والانكسار في مناجاة
الملك الجبار ما كان هو له سيد العباد في بسط الرجاء الى الملك الجواد الحي وعزتك وجلالك
لو قرنتني بالاصفاد ومنعتني سيبك من بين الاشهاد ودللت على فضايحي عيون العباد
وامرت بي الى النار وحلت بيني وبين الابرار ما قطعت رجائي منك ولا صرفت تاميلي
للعفو عنك ولئن صيرتني للعقوبات مع اعدائك وجمعت في النار بيني وبين اهل بلائك
فبعزتك يا سيدي ومولاي اقسم صادقا لئن تركتني ناطقا لاضجن اليك من بين اهلها
ضجيج الآملين ولاناديتك اين كنت يا ولي المؤمنين يا غاية آمال العارفين يا غياث المستغيثين

يا حبيب قلوب الصادقين ويا اله العالمين افتراك سبحانك تسمع فيها صوت عبد مسلم سجن فيها
بمخالفته وذاق طعم عذابها بمعصيته وحبس بين اطباقها بجرمه وجريرته وهو يضج اليك ضجيج
مؤمل لرحمتك ويناديك بلسان اهل توحيدك ومعرفتك ويتوسل اليك بربوبيتك ويجهد
والله صفوتك من بريتك فكيف يا مولاي يبقى في العذاب وهو يرجو ما سلف من حلمك و
رافتك ام كيف تالمه النار وهو يؤمل عواطف فضلك ورحمتك ام كيف يحرقه لهيبها وانت
تسمع صوته وترى شديد بكائه ام كيف يشتمل عليه زفيرها وانت تعلم ضعفه وسوء حاله
هيهات ما ذلك الظن بك ولا المعروف من فضلك وامتنانك ولا مشبه لما عاملت به
الموحدين من برك واحسانك فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك
وقضيت به من اخلاد معانديك لجعلت النار كلها بردا وسلاما وما كانت لاحد مقرا ولا
مقاما لكنك تقدست اسماؤك وجل ثناؤك اقسمت ان تملاها من الكافرين من الجنة والناس
اجمعين **يا نفس** فكوني بهذه المناقشة والمحاسبة راضية وبهذه النصيحة والموعظة داعية
ولا تنسي ما ذكرتني ولا تاملي ما حذرتني فان قادك الهوى والصبوة وغلبتك عن قبول ذلك
القسوة واستعيني على زوال ذلك بدوام التهجد والقيام فان لم تزل فبالمواظبة على الصيام
فان لم تزل فبصلة الارحام والتلطف بالايتام فان لم تزل فانظري هل تسمح عينك من
الدمع بقطرة او هل ياخذك على مصيبتك حزن وحسرة فان سمحت عينك بالبكاء فقد
بقي فيك موضع للرجاء فاطلبي من الله التوفيق والاعانة وادمني الاستغفار وطول الاستكانة
لعله ان يرحم ضعفك ويجبر مصيبتك ويغفر ذلك ويقبل توبتك فلا ملجا الا اليه ولا متكل الا عليه
فانه يفك الاسير ويقبل اليسير ويعفو عن الكثير لا يخيب من امله ورجاه ويجيب المضطر

وادعاه فاطلبي من الذي عنده مفاتح الغيب ان يغفر لك قبائح العيب وليكن مقامك مقام البائس
الفقير وسؤالك سؤال المسكين الحقير وادعيه دعاء الهالك الغريق فهو ارأف من كل شفيق
والمسؤل جواد والمطلوب منه كريم ورحمته واسعة وعفوه عظيم وهو القايل يا عبادي الذين
اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم
فبالجهد فلا تياسي من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ولا تامني
مكر الله ولا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون شعر اخاف وارجو عفوه وعقابه واعلم
حقا انه مالك عدله فان يك عفو منه فهو تفضل وان يك تعذيب فاني له اهل يا نفس
لقد بصرت ان ابصرت واسمعت ان سمعت وهديت ان اهتديت ووعظت ان وعيت
فاحفظي وصيتي وجانبي معصيتي واحذي مثالي واقتفي امثالي فيها مواعظ شافية وامثال
كافية لو صادفت قلوبا زاكية واسماعا واعية ولنختم هذه المحاسبة بهذه المناجاة لتكون
ان شاء الله وسيلة الى ركوب سفينة النجاة والفوز بغرفات الجنات ورضى رب الارضين و
السموات وهو هذه المناجاة الهي لك الحمد الذي لا انتهاء له وبعد كل الاوقات باقيا وشكرا
يفوت عد الرمل والحصا ونجم السماء والقطر ثم الاوازيا على انه نلت العبد منك هدا
انا حيد تخليصا من الفكر وافيا انت الذي اطعمتني وسقيتني ولولاك كنت الدهر عريان طاويا
وانت الذي امنت خوفي بحكمة اياديها تلقاه للنفس شافيا وانت الذي اعززتني بعد ذلتي
وصيرتني بعد الاذاله عاليا وانت الذي اغنيتني بعد فاقتي فاصبحت من جدوى
حداتك ثاريا وانت الذي في يوم كربي اغثتني وقد كنت مكثورا وللنصر ساليا وانت الذي
لما دعوتك مخلصا بلا مرية حقا اجبت دعائيا وانت الذي اوليتني منك عصمة رايت بها لطف

انك عن قريب في البرزخ منبوذة بكبائر ذنوبك وصغائرها ماخوذة
فكيف بك اذا بلغ كتابك الاجل وحرم حبائك المحصى وحصل وقضى انك
المقدور ونزل وخاب رجاؤك المغرور وبطل فيا هنيئا لمن
كسب بر امر او جنة اجره وقدم ذخره بحكمه وتقى سبانه عشر نفسه
بسره ودابر الصوم والصلوة معا في يومه والتهجد في سحره ويا ابتابا لكم دمع
كدحت يداه شرا قد حل في ضرره مشتمل بالضلال كم يدع ابلغ فصل يهم في حضره

من نذر صيام شهر قبل بعد قبله رمضان

الظاهر انه نذر صيام شهر شعبان الاكرم

لان قبل الشوال الرمضان فيكون بعد قبله نفس الشوال ومن المعلوم ان قبل هذا البعد الشهر هو نفس
الشوال هو الرمضان فالشهر الموصوف يكون قبل بعد قبله الرمضان هو نفس الشوال الاكرم
هذا اذا كان لفظ قبل الواقعة بعد لفظ بعد مضافا الى الضمير العايد الى الشهر المنذور صومه
واما اذا كانت العبارة هكذا من نذر صيام شهر قبل بعد قبل الرمضان باضافة لفظ الشهر
الى لفظ قبل الاولى واضافة لفظ قبل الاخرة الى الرمضان فالظاهر ان المراد منه هو شهر
شعبان المعظم لان بعد قبل الرمضان هو الرمضان نفسه فيكون قبله الشعبان كما لا يخفى على الفطن

ع يمكن ان يحمل قبل البعد على الواقع قبل القبل البعد بعد صيام الشهر المذكور

الرسالة المنسوبة الى المحقق الفاضل الاستاد المولى
حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري
قدس سره في مقدمة الواجب

من ممتلكات تراب اقدام الطلاب
محمد مهدي الحسيني الكربلائي
عفى الله عن جرائمه

الحمد لله

كتاب مغني اللبيب | كتاب مفاتيح | كتاب شرح الصحيفة | كتاب زبدة الاحكام | در فقه
جلد | جلد | جلد | جلد | جلد

حاشية الملا جلال بر تهذيب المنطق
٢ جلد

55

بسم الله الرحمن الرحيم نحمد لله الذي جعل امتثال الاوامر سببا لاستحقاق الثواب وصير الانتهاء عن
شرطا للخلاص عن العقاب والصلوة والسلام على خاتم الرسل وهادي السبل محمد مظهر خوارق
العادات وموضح طرق الشرعيات والعقليات وآله وصحبه اعلام معالم الدين والدنيا وآله
واولاده المعصومين الاصفياء ما ترتب الثواب على الطاعات وتميزت الواجبات عن المحرمات
اما بعد فيقول المفتقر الى عفو ربه الباري حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري اوتيا
كتابهما بيمينه وحوسبا حسابا يسيرا هذه مقالة متعلقة بمسئلة مقدمة الواجب بينت فيها
اكثر المباحث التي تتعلق بهذه المسئلة وبينت انظارا وردت على اكثر الافاضل الواقعة
فيها وما يرد عليها واظهرت ما هو الحق الحقيق بالتحقيق الحري بالتصديق حسبما ادى اليه
نظري القاصر وفكري الفاتر ولما كان طريق الانصاف كالباعث على الاعتساف سالكا من الناظرين
فيها ان لا يبادروا بالانكار بمجرد ملاحظة الاستنكار بل عليهم ان يتقلبوها على طرف
التامل والتفكر ويتعلموا فيها صنوف التعمق والتعمية ثم لهم الرد والقبول وهو غاية كل مسئول
ونهاية كل مأمول وها انا اشرع في المقصود مستفيضا من واهب الطول والجود اعلم
ان الواجب على قسمين مطلق ومشروط وعرفوا المطلق بما لم يتقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده
من حيث هو كذلك والمشروط بما تقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك وقيد الحيثية للاشارة
الى ان الاطلاق والتقييد انما يعتبر بالنسبة الى شيء شيء حتى يمكن ان يكون الواجب الواحد مطلقا
بالنسبة الى شيء مقيدا بالنسبة الى آخر كصلوة الجمعة فانها بالنسبة الى العدد مشروطة وبالنسبة الى السعي
مطلقة ولا يخفى ما في التعريفين المذكورين اذ لم يعتبر فيما يتقيد به الوجوب فيما ذكروا في الاطلاق
والتقييد كونه ما يتوقف عليه وجود الواجب بل انما هو اعم من ذلك وهو ظاهر فنقول الحد على
ما ذكر ينتقض التعريف الاول عكسا على حدة منها على آخر والثاني طردا على الوجهين فالاولى عكسا
حذف ذلك القيد والتعميم بما قيد به ولا خلاف لاحد كما هو الظاهر في ان ايجاب القسم الثاني ليس
ايجابا لمقدمته اي ما يتوقف عليه وجوبه سواء توقف عليه وجوده ام لا فان التكليف بالحج مثلا ليس
تكليفا بتحصيل الاستطاعة والتكليف بالزكوة ليس تكليفا بتحصيل النصاب والتكليف
بالصعود ان كان السلم منصوبا ليس تكليفا بنصب السلم واما القسم الاول فقد وقع الخلاف

بين

56

ايجاب م

بين العلماء في ان ايجابه هل هو ايجاب لمقدمته اي ما يتوقف عليه وجوده عقلا او شرعا او عادة
بشرط كونها مقدورة اولا والحاصل ان الواجب اذا كان مطلقا بالنسبة الى مقدمته بالمعنى
المذكور آنفا اي لم يتقيد وجوبه بها فهل يجب مقدمته ايضا بوجوبه اولا واشتراط المقدورية
انما يحتاج اليه اذا فسر المطلق بما لم يتقيد باللفظ والا فبالحقيقة الواجب بالنسبة الى مقدمته
الغير المقدورة من قبيل القسم الثاني والقدماء اطلقوا الخلاف في وجوب ما لا يتم الواجب
الا به وكان مقدورا ولم يفصلوا على ما ذكرنا وكان هذا الاطلاق منهم بناء على ان الواجب
عند الاطلاق انما ينصرف الى القسم الاول اعني المطلق او على ان لا وجوب عند عدم الشرط كما
ولا تعليقا على ما هو ظاهر بعض واكتفوا بظهور المراد وعدم ذهاب الوهم الى تطرق الخلاف
في الواجب المشروط ايضا ثم ان المشهور في تحرير محل الخلاف ان ايجاب الواجب المطلق
هل يستلزم ايجاب مقدمته بالمعنى الذي سنذكره انشاء الله اولا مع بقاء المطلق على اطلاقه
كما مر ويفهم من بعض كلام بعض ان الخلاف في ان الواجب اذا لم يتقيد باللفظ بشرط
هل هو مقيد بما يتوقف عليه وجوده اولا كما صرح به المحقق الرازي في بعض حواشيه ويلوح
اليه كلام المنهاج على ما ذكره بعض العلماء ويظهر من كلام السيد المرتضى ايضا والظاهر
تحقق الخلاف على الوجهين المذكورين ولا يخفى ان الذاهبين الى الاحتمال الاول في الخلاف
الثاني يمكن ذهابهم الى كل من الاحتمالين في الخلاف الاول لكن بعض ادلتهم التي
ذكروها على ما سيجيء يدل على ذهابهم الى الاحتمال الاول كما ستطلع عليه ثم لا يبعد
ان النزاع على الوجه الثاني متعلق بامر لفظي لا عقلي بخلاف الوجه الاول ثم لا يخفى انه يمكن
تحقق الخلاف بوجه آخر ايضا بان يكون الخلاف في انه هل يحمل اطلاق الوجوب على
اولا بل يحمل على المقيد به فان وجوبه مقيد بها وفي الاحتمال الآخر يمكن تطرق احتمال
آخر وهو انه يمكن ان يقول بان اللفظ المطلق الدال على الايجاب المتعلق بشيء
يدل على ايجاب المشروط بالنسبة اليه يدل على ايجاب مقدمته ايضا وان لا يقول بل
ان وجوب المقدمة لا بد له من دليل آخر فيتحقق الخلاف ح ايضا وجه ثالث لعموما
والاظهر ان عقليان ولا يخفى ان القول بعدم تحقق الاطلاق وعدم دلالة اللفظ في الكل

المطلقة ظاهرا على وجوب المقدمة نشرك مع القول الخفيف ان لا وجوب نفسا في هذه التكاليف
المطلقة ولا عقاب ما لم يحصل المقدمة ولا يجب السعي الى تحصيلها وثانيهما انه عند وجود
ما يدل على وجوب المقدمة على الاول وما يدل على عدم تقييد الوجوب بها على الثاني يحصل التعارض
بين [illegible] ولا بد من الترجيح على الثاني ظاهر انتظر الى بعض ادلتهم ويترجح على الاصل الاخر
وساير كلا القولين في الخلاف الاول في الامر المذكور وكذا لا يخفى ان القول بعدم نفي الاطلاق
ورد للدليل على الوجوب بيان في بحث السبب عند عدم وجود امر اخر يدل على عدم تقييد الوجوب
بها في الامر المذكور كليا وعند وجوده بشرط ان يوجد دينا وقد يوجد كما يستنبط ما سبق
ويتبادر القولين الاول في الخلاف الاول في تحقق تكليف تخيري واستحقاق العقاب
من دون توقف على وجود المقدمة ويزيد اشتراكهما الا ان ثانيهما يحصل وجوبين ويفارقه
في انهما على الاول تخيريان وعليه تخيري وتعليق وعلى الثاني بل على الثاني يتحقق وجوب وعليه
وجوبان ولا يتوهم هذا يمنع ان يفضل القول على الوجه الاربعة في الخلاف المذكور
فنقول وبالله التوفيق اما الوجه الاول فقد وقع الخلاف فيه على اقوال اولها وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب
الاكثر وقد نسب الى الآمدي ادعاء الاجماع عليه وهو خلاف الواقع بل ادعى في الاحكام
اتفاق اصحابه والمعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصولية ونسب العلامة في النهاية
الخلاف الى الواقفية والسيد المرتضى والمراد بالسبب ما يتوقف وجود الواجب عليه ويستلزمه
كالصعود للكون على السطح وبالشرط ما يتوقف عليه وجود الواجب لكن لا يستلزمه اما
عقليا بان لا يمكن تحققه بدونه في الواقع عقلا كنصب السلم للكون المذكور وهو الشرط العقلي
او عاديا بان لا يمكن تحققه بدونه عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه وهو الشرط العادي
او شرعيا بان يمكن تحققه بدونه عقلا وعادة لكن جعله الشارع شرطا للصحة فيكون وجوده
المعتبر في نظر الشارع موقوفا عليه كالطهارة للصلوة وهو الشرط الشرعي وثانيها عدم الوجوب
مطلقا ولم نطلع على قائله بعينه لكن كلام المنهاج يدل على وجود القول به ويحتمله عبارة
المختصر ايضا ولكن ادعى بعضهم الاجماع على وجوب السبب وكانه ليس بمحقق وثالثها وجوبه

لن

انه كان سببا دون ما اذا كان شرطا ونسب الى الواقفية وبعض المتاخرين وبعض الى
ابيهم والقاضيين ثبوته لا انه لم يتعرض في تصانيفه المعروفة لهذا الخلاف بل انما تعرض للخلاف في
الوجه الثاني وفرق بين الشرط والسبب اختيارا للاحتمال الاول المذكور في نقل هذا الخلاف
في الشرط دون السبب وقد غفلوا عن محصل كلامه واما في الوجه الثالث في الخلاف دون الاول
وقوله هو انه في الوجه الاول فلهذا اسندوا اليه هذه النسبة وكانه ذهب في هذا الخلاف الاول
كلاما ينبه الى القول الاول كما يظهر من بعض ادلة ما اختاره وسيجيء تفصيل ذلك انتهى
ورابعها وجوبه اذا كان شرطا شرعيا دون غيره والى هذا ذهب ابن الحاجب ونسب الى الامام
الحرمين ايضا قال السيد الجرجاني في رسالته المعمولة في هذا الباب بعد نقل هذا القول
وربما لاح منه بعد تسليم الاجماع على وجوب الاسباب وجه خامس هو القول بوجوب السبب
والشرط الشرعي انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارة من الخفاء والاوضح ان يقال انه لما سلم
الاجماع على وجوب الاسباب فيكون هذا القول قولا بوجوب الشرط الشرعي والسبب دون
غيرهما فيكون الاقوال خمسة وان لم يسلم الاجماع فيحتمل وجهين وجوب الشرط خاصة دون غيره
مطلقا ووجوب الشرط والسبب معا دون غيرهما ويمكن ارتفاع الاقوال الى خمسة واذ قد تقرر
هذا فلا بد ان يتعرض لا يعني الوجوب الذي اختلف في تعلقه بمقدمة الواجب ثم ايجابه
ثم نشرع في ادلة الاطراف وما يتعلق بها فنقول من البين انه لا خلاف في وجوب المقدمة
بمعنى لا بد من فعلها في حصول ذي المقدمة بل هو بعينه معنى كونها مقدمة كما لا يخفى خلاف
ايضا بين الطائفتين بالنظر الى هذا الخلاف في عدم تقييد الوجوب بها كما في الواجب
المشروط وانما النزاع في تعلق الخطاب الشرعي بها فيكون الخطاب بالكون على السطح مثلا
خطابا بامرين احدهما الكون على السطح والاخر سببه او شرطه ام لا فهو اولى ترتب
استحقاق الذم على تركها حين تركها او من ترك شروطها او ترتب استحقاق ذم في
على تركهما معا او تعلق الارادة الحتمية او الطلب بايجادها او اشتمال تركها على
فلنشرع الآن في بيان ادلة الاقوال وتحقيق الحال فيها اما القول الاول فقد احتج فيها بوجوه
منها ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين في رسالته المعمولة في هذه المسئلة بقوله ان

بالاضافة الى الاول وفي الخلاف الثاني كما هو مختار جمع على ما يجيء

المقدمة

في الخلاف الثاني الا ان لا تفي هذا الدليل على ما اختاره

الفاضل

ان مقدمة الواجب لم تكن واجبة بايجابه يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصيا مستحقا
للعقاب اصلا لكن التالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلانا نقول اذا كلف الشارع بالحج
مثلا ولم يصرح بايجاب المقدمات فرضا فتارك الحج بترك قطع المسافة الحاصل في طرفه اما ان
يكون مستحقا للعقاب في زمان ترك المشي الى مكة عند التضيق او في زمان ترك الحج في
موسمه المعلوم لا سبيل الى الاول لانه لم يقصد بعد في ذلك الزمان الا ترك المشي
والمفروض انه غير واجب فلا يكون مرتكبا للقبيح فلا يكون مستحقا للعقاب ولا الى الثاني
لان الاتيان بافعال الحج في يوم الحج ممتنع بالنسبة اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بترك
ما يمتنع صدوره عنه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا المقدور وافعال الحج في يوم الحج الحاصل
في البلد النائي عن مكة غير مقدور الا ترى ان الانسان اذا امر عبده بفعل معين في
زمان معين في بلد معين والعبد ترك المشي الى ذلك البلد فان ضربه المولى عند حضور
ذلك الزمان معترفا بانه لم يصدر عنه الى الآن فعل قبيح يستحق به العقاب لكن الفعل انه
لا يفعل في هذه الساعة هذا الفعل في ذلك البلد لنسبه العقلاء الى سخافة الراي وركاكة
العقل بل لا يصح الضرب الا على الاستحقاق السابق قطعا ثم نقول اذا فرضنا ان العبد
بعد ترك المقدمات كان نائما في زمان الفعل فاما ان يكون مستحقا للعقاب ام لا
لا وجه للثاني لانه ترك المامور به مع كونه مقدورا فثبت الاول فاما ان يحدث استحقاقه
للعقاب في حالة النوم ام حدث قبل ذلك لا وجه للاول لان استحقاق العقاب انما يكون
بفعل القبيح وفعل النائم والساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق فلا وجه للثاني
لان السابق على النوم لم يكن الا ترك مقدمات الفعل مع ان المفروض عدم وجوبها لا يقال
نختار انه يستحق العقاب في زمان الحج مثلا قلتم ان الحج في ذلك الزمان ممتنع بالنسبة
اليه فكيف يستحق العقاب بتركه قلنا ان اردتم ان الحج في ذلك الزمان بشرط عدم المقدمات
ممتنع بالنسبة اليه لكن لا يجديكم نفعا لانه لم يجب عليه الحج بهذا الشرط وان اردتم ان الحج
في زمان اتفق فيه عدم المقدمات ممتنع بالنسبة اليه فهو ممكن مع انتفاء عدم المقدمات
اذ فرق بين المشروط بشرط الوصف والمقيد بدوام الوصف فان سكون الاصابع

عليه م

التعليق يم

في زمان الكتابة ممكن وبشرط الكتابة ممتنع لانا نقول غاية ما ذكرت ان الحج في ذلك
الزمان ممكن لذاته والامكان الذاتي لا يكون مصححا للتكليف اذا تحقق امتناع الفعل لعلة
سابقة على ذلك الزمان سواء كانت العلة من قبل المكلف او من قبل غيره والقائلون بامتناع
التكليف بالمحال لا يخصونه بالممتنع الذاتي على ما صرحوا به مع ان ادلة ذلك من القبح
والسفه العقلي وانتفاء غرض التكليف وعدم امكان تعلق الارادة والميل النفساني
جارية هنا الا ترى انه اذا قيل يوم النحر للساكن في البلد النائي عن مكة طف بالبيت هو الساعة
لنسب الى ضعف العقل ووهن اللب وليس المانع من هذا القول لغطية بل المانع معنوي
من انضمام فساد راج العقل ولا يخالف بالتشكيك استحالة فطرية لا يشك في
اصلا فاذا قيل لم يفعل اثم استحق بلوم العقلاء الى يوم النحر لكن فعله يوم النحر بالوم العقلاء
ويعاتبونه وهو انه لا يطوف بالبيت مع انه في البلد النائي عن مكة لكنه ويكبته وخروجه
من الكلام المعقول من غير توقف على ان العرب بالسابق الذي ساق اليه الكلام اخيرا والحق
فيه هذا الاعتراض يبقى فيه اشكالان آخران احدهما ان نظر هذا الدليل يوم كله على ان تارك
الحج بترك المقدمات لا يكون معاقبا بترك الحج بل بترك مقدماته لو لم يكن الحج واجبا مطلقا مع ان المفروض
خلاف ذلك وثانيهما ان بطلان التالي ثم كيف وقد ذهب السيد المرتضى الى خلاف ذلك كما حكى
عنه سابقا فاثباته يحتاج الى دليل والجواب عن الاول انا نقول تارك الحج بترك المركوب الى
مكة انما يستحق العقاب بسبب ما يفضي الى ترك الحج من حيث يفضي اليه لا انه يستحق بعد ذلك
المذكور استحقاقا ثابتا في زمان الحج ولم يثبت ذلك يحتاج بيانه الى دليل وبالجملة كون الحج واجبا
مطلقا يقتضي ان يكون استحقاق العقاب ثابتا من جهة تركه سواء كانت العلة في حصوله
نفس الترك ام سبيله من حيث انه يفضي اليه تبعيد عن الثاني اذ انا نعلم ان السيد اذا قال
لعبده ما سقني الماء اذا كان الماء على مسافة بعيدة فترك العبد قطع المسافة والسقي
كان عاصيا مستحقا للوم انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فبالنقض بانه لو تم هذا الدليل
لزم انه لا يصح العقاب على ترك او فعل اصلا اذ قد ثبت في موضعه ان كلا من طرفي
الحكم لم يتحقق ما لم يصل الى حد الوجوب في الواقع فنقول اذا تعلق التكليف بفعل في زمان

في هذا اليوم م

القول المتقول وجم

بل اذا ترك المكلف الفعل في ذلك الزمان فبناء على ما ذكر تقدم لكون وجوده ممتنعا في ذلك
الزمان فيلزم ان لا يصح التكليف به لفوات شرطه الذي هو القدرة عليه وانتفاء غرضه ونحو
الامور التي ذكرتها في الاستدلال من القبح والسفه والعبث وعدم امكان تعلق الارادة
والطلب النفساني سواء بسواء فلا يصح العقاب على ما ذكره والفرق بين حصول الامتناع
في زمان الفعل تعلق التكليف باعتبار الفعل فيه وبين حصوله في الزمان السابق
عليه تحكم محض اذ الامكان الذي هو شرط التكليف انما يعتبر في زمان تعلقه باعتبار الفعل
لا في زمان آخر واستواؤه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا تفرقة على ان الكلام محقق
في زمان فيلزم امتناعه حاصلا في الازل بناء على الاصلين المعولين بين محققي العلماء من
امتناع الترجيح بلا مرجح وان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولزوم التسلسل او القدم مدفوع
في محله نعم ليس لنا الاطلاع على الامتناع في بعض الصور فنطلع عليه في بعض كالصور المفروضة
في الاستدلال وحصول العلم بالامتناع وعدمه لا دخل له في هذا المقام سيما الاطلاع الا
سبحانه تعالى محيط عليه الحال اذا تعلق التكليف بترك فعل وفعله المكلف واما تابعا للفعل
باختيار ان استحقاق العقاب في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم قوله الاتيان بالحج في ذلك
الموسم ممتنع بالنسبة اليه فكيف يكون مستحقا للعقاب بتركه قلنا امتناعه انما نشأ من اختياره
سبب العلم ومثل هذا الامتناع لا ينافي المقدورية ولا يؤثر في سقوط استحقاق العقاب والحاصل
ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بان يريد الفعل فيوقع الفعل ولا يريده فيوقع الترك
والوجوب الذي ينشأ من الاختيار لا ينافي الاختيار ولا فرق بين ان يكون الوجوب ناشئا
من اختيار احد طرفي المقدور او من اختيار سببه قال المحقق الطوسي في التجريد وحكم
شبههما التابع لانسنادا الافعال التوليدية الى المحل وتارة اختيارنا من انها لم يصح وجودها
بعد موتنا الان عن سببها اعني الامر الذي حصل بسببه التوليد يجب وجودها فلا يصح تركها
منا فلا يكون مقدورا لنا والوجوب باعتبار السبب لاحق كيف ولو كان الوجوب باختيار السبب
منافيا للمقدورية لزم ان لا يكون الله تعالى بالنسبة الى شيء من افعاله مختارا فتعالى عن ذلك علوا كبيرا
من ان الحوادث اليومية مستندة الى اسباب موجبة مترتبة منتهية اليه تعالى ولا يذهب

عليك

عليك انه بما ذكرنا ظهر ان ما ذكره بقوله لا بد من ان يكون من ترك الحج ليس مستحقا في ذلك الزمان بل
بشرط عدم المقدمات ليس موافقا للتحقيق وان كان مشهورا بين القوم لان الاصلين المذكورين
سابقا يستلزمان الامتناع في الزمان ايضا كما لا يخفى وان ما ذكره في الجواب من ان غاية ما ذكرت
الامكان الذاتي ايضا منظور فيه لان ما ذكره القائل وهو المشهور بينهم على تقدير صحته انما
يستلزم ثبوت الامكان الوقوعي في ذلك الزمان لا الذاتي فقط بل هو متحقق على تقدير
الشرط ايضا لا يقال على ما ذكرت من ان الامتناع حاصل في الزمان لا بالشرط وان يلزم
حاصلا في الزمان السابق ايضا ينهدم بنيان ما قررت من جواز استحقاق العقاب على
الترك المذكور لانا نقول على ان الفعل الغير الاختياري لا يستحق مدحا ولا ذما غاية
الامر انهم ذكروا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وعلى ما ذكرت الوجوب
سابق على الاختيار لانا نقول مرادهم من الوجوب بالاختيار الوجوب الذي يكون
الاختيار داخلا في جملة اسبابه والفعل الاختياري ايضا ما يكون كذلك وبالجملة اما ان
يكون الامر على ما يتراءى في بادي النظر ويشتهر بينهم من ان الوجوب بحيث في حال
الاختيار بشرط الاختيار واما على ما هو التحقيق من ان ملزوم الوجوب حاصل في الازل
وليس الوجوب وجوبا شرطيا بل وجوبا مطلقا واقعيا وعلى التقديرين يحكم العقل بجواز
الذم على ترك قبيح او فعل قبيح يكون صدورهما بسبب الاختيار ولا يقدح فيه وجوبهما
وامتناع نقيضهما مشروطا او مطلقا ولا يفرق اصلا بين ان يكون الاختيار اختيارا
لهما او لسببهما حاصلا معهما او سابقا عليهما ولو لم يجوز احد ذلك كلا او بعضا لزمه
الحكم ببطلان الشرائع والاديان جميعا وانتفاء الثواب والعقاب راسا لعدم خلو
الواقع عن احد هذه الامور بناء على الاصلين المعولين المذكورين وعدم التفرقة
بين امر وامر منها بالضرورة الاولية كما اشرنا اليه وكذا لو جوز الترجيح بلا مرجح لكن يقال
ان بعد الصدور الاختيار يجب المراد كما قيل ولا فرق اصلا بين اختيار الشيء واختيار
سببه ومقارنته معه وسبقه عليه كما لا يخفى ثم لو لم نقل بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
ويكتفي بالاولوية والرجحان فربما يتخلل فرق ح بين اختيار الشيء واختيار سببه اذ يمكن

ان يق ان عند اختيار الشيء يعلم ان الذي يتبع استحقاق العقاب عليه بخلاف ما اذا اختير
سبب الشيء فانه ح يجب الشيء فلا يتبع استحقاق العقاب عليه سيما اذا كان تحقق السبب متقدما
بالزمان على حصول ذلك الشيء ولو اختير على هذا المذهب ان للفاعل المختار ان يرجح احد مقدوريه
على الآخر من دون سبب موجب لذلك وليس الاختيار والارادة امرا متوسطا بين الفاعل
وفعله بل انما هو امر اعتباري ينتزع من الفاعل في مرتبة وجوده كما ذهب اليه بعض محققي العرب
ح الظهر لكن هذا المذهب مما لا مساغ له في نظر العقل وكاد ان يحكم البديهة ببطلانه على انه
على هذا ايضا لا فرق في التحقيق وعند التأمل وان كان في بادي الرأي فرق بحسب الظاهر من النظر
فتدبر حق التدبر فان قلت مراد المستدل انه عند ترك المقدمات في الزمان السابق لا يتحقق
القدرة على الفعل وقت الفعل لانه لا يصدق على المكلف ح انه اذا شاء فعل اذ على تقدير المشية
ايضا لا يمكن الفعل بخلاف ما اذا لم يترك المقدمات سابقا اذ عند حضور وقت الفعل فالقدرة
متحققة وان اختار الترك وصار فعله ممتنعا بسبب هذا الاختيار لانه يصدق عليه انه
اذا شاء فعل واذا لم يتحقق القدرة لم يتبع العقاب والذم على الترك وليس هنا الا دليل
على الامتناع حتى يرد ما ذكرت قلت لا نسلم انه يشترط في صحة العقاب والذم تحقق القدرة
حال الفعل بل انما يشترط تحقق القدرة في جزء من اجزاء زمان ما بعد التكليف الى زمان الفعل
ولا شك ان القدرة حاصلة قبل ترك المقدمات اذ يصدق على المكلف ح انه يمكن حصول
الفعل عنه في وقته وانه اذا شاء فعل وسقوطها بعد اختياره ليس بضائر ومن يدعي الضرر
فعليه البيان مع انا لا نسلم انه عند ترك المقدمات في الزمان السابق لا يصدق على المكلف
وقت الفعل انه اذا شاء فعل قوله في تلك الحالة او على تقدير المشية ايضا لا يمكنه الفعل قلنا
فيه اشتباه اذ المراد من المشية في تعريف القدرة انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل
هو الارادة التي بسببها الاجماع الذي لم يتخلف عنه الفعل وفيما نحن فيه لا يمكن تحقق هذا
المعنى نعم انما تحقق المشية بمعنى الشوق والميل النفساني وتحققها ليس بمفيد في المقصود
غاية الامر ان يق ان المشية بمعنى لا يمكن تحققها في هذا الوقت وظاهر ان هذا لا يكون
سببا لعدم تحقق القدرة لان عدم امكان تحققها انما هو بسبب ارادته واختياره السابق

وتحقق ذلك السبب

وهذا

وهذا ليس بضائر كما ان عندهم عند ترك المقدمات ايضا اذا لم يرد العبد الفعل وقت الفعل
فلا شك انه ح لا يمكن ايضا تحقق ارادة الفعل بشرط عدم ارادته مع انه لا يخرج الفعل بسببه عن
المقدورية ولا تفاوت بين الصورتين الا في ان شرط الامتناع حاصل في الثاني وقت الفعل
وفي الاول سابقا عليه وهذا ليس بمؤثر في المقام كما لا يخفى نعم لو اصطلح احد على ان المقدور
هو ما كان وقت الفعل ارادته وعدم ارادته كلاهما ممكنا لم يكن الفعل فيما فرضنا هذا مقدورا له
لكن هذا امر جديد اذ المقدورية التي هي مناط التكليف واستحقاق الثواب والعقاب
ليس سوى كون الفعل بحيث يصدق عليه الشرطيتان المشهورتان ولا يضر امتناع [illegible]
وقت الفعل اذا لم يكن الامتناع ناشئا من خارج بل اما من فعل الفاعل بارادته واختياره
او من عدم اعتقاده النفع والمصلحة فيه والاول يرجع الى الثاني في الحقيقة كما لا يخفى وظاهر
انه لا يختلف الحال باعتبار حصول سبب الامتناع سابقا وعدمه كما ذكرنا ثم لا يخفى عليك
ان ما ذكرنا ليس مبنيا على حكم حاكم العقل بمجرده علمه وقاضي البرهان بمحضه بل العرف
والعادة ايضا شاهدان عليه الا ترى انه كان في ذي الحجة العقول يذمون من لم يخرج الى الحج
في البلد البعيد المستطيع لاتيان الحج ويقولون له لم [illegible] وهذا الوقت بدل الحج
في بيتك الطواف بالبيت ولم اخرت هذا على ذلك ولا يقبلون تعلله واعتذاره بانه
ما قطع الطريق بل يقولون له ان عدم قطع الطريق ما كان امرا ضروريا بل كان امكنك ان
تقطعه ويكون اليوم من الطائفين وارجاع هذه المذمة الى مذمة ترك قطع الطريق خلاف
ظاهر اللفظ والوجدان اذ الوجدان يحكم بانه لا يخطر بالبال ح الذم على قطع الطريق وما ذكر في
ذلك المستند من عدم تجويز العقلاء اللوم والمعاتبة على ترك الطواف في الصورة المذكورة
وما اوضح فيه اشتمال المبالغة فليس بابعاده ويلتفت البعض لخطره سليمة ذي فطنة مستقيمة
مع استعمال ادنى تامل وتدبر بل انما هو من تركيبات الاوهام العامية وتزيين في نظرها
ومن الشواهد على صحة ما حققنا ايضا ان قطع الطريق الذي يعولون ان استحقاق الذم
والعقاب انما يصح على تركه لا على ترك [illegible] الذي هو الحج بناء على المشاعر بدونه على ما فصلوا
في الدليل المذكور انما هو امر ذو اجزاء فاي قطعة فرضت لو كانت بعد وشعبة

قضاء م

منهاج

بل شعوره وقيل ان استحقاق على تركها يجري فيها الدليل المذكور ونقول لا يعقل استحقاق العقاب
على ترك نصفها الاخير مثلا لانه اما ان يكون في الزمان الذي بازاء النصف الاول او في الزمان
الذي بازاء هذا النصف لا سبيل الى الاول لان هذا الزمان ما كان زمان تحقق الفعل وهو
بعينه مثل ما سبق الزمان السابق على ما ذكرنا بالنسبة الى الجميع ولا الى الثاني لان قطع هذا
النصف في هذا الزمان بعد ترك قطع النصف السابق في الزمان السابق ممتنع فلو فرض
ان العقاب على تركه لزم ان لا يكون العقاب على تركه بل على ترك نصفه وهكذا ننقل الكلام
في ذلك النصف وهلم جرا حتى يلزم ان لا يوجد شيء يكون قابلا لاستحقاق العقاب فيلزم
انتفاء صحة الذم والعقاب راسا فما هو جوابهم فهو جوابنا نعم لو ثبت الجزء الذي لا يتجزى
لكان لهم ملجا ومنجى لكن هيهات اين هو واني واذ قد عرفت الحال في قطع الطريق فقس
عليه ما عداه لان جل المامورات بل كلها المقدمات وجودها بهذا الطريق اي انها امور
متصلة تدريجية منطبقة على الزمان ولا يكاد يتفق تكليف متعلق بالآن مع ان شاء الله دائما
يكفينا في نفس البيان وبعبارة اخرى نقول اذا ترك العبد قطع مسافة امره مولاه بقطعها
او شبهه في الزمان الذي حصلت منه الترك لا يخلو اما ان يكون فاعلا لما امر به اي قطعها
مستحقا للعقاب في كل آن يفرض في هذا الزمان بعد الآن الذي هو الحد المشترك بين هذا الزمان
والزمان السابق عليه او في بعض الآنات او في جميع الزمان والاول مع انه هذا القائل
واضرابه لا يقولون به سيظهر بطلانه في ضمن بطلان الثالث واما الثاني فنقول هذا الآن
الذي يحدث فيه الفعل المذكور اما ان يكون متصلا بالآن الذي هو الحد المشترك المذكور
اولا والاول باطل للزوم تتالي الآنات والجزء الذي لا يتجزى لو ما هي كته والثاني مع كونه ترجيحا بلا
مرجح كما هو الظاهر يستلزم لعدم عصيان العبد في الزمان الذي بين الآنين مع انه يعلم بالضرورة
فيه ان هذا الذي صار به مستحقا للعقاب في هذا الآن اما ان يكون هو عدم قطع بعض اجزاء او الحد
الذي وسط المسافة او الجزء او الحد الاول منها والجزء الاول غير معقول بناء على بطلان الجزء والحد
الاول هو الحد المشترك وهو على تقدير السكون ايضا ممكن حصول العبد فيه في هذا الآن مع فرض
سكونه في الزمان السابق عليه كما حسبه هذا القائل فلا يصح التكليف به ولا استحقاق العقاب

على

العقاب صح

فلا عقاب على تركه وهو ظ
واما الجزء او الحد الذي في وسط
المسافة فلا يمكن حصول العبد فيه
وفي هذا الآن ح

على تركه على نحو لا يقال فرض السكون في الزمان السابق على هذا الآن ممتنع لفرض عدم الحصول
في هذا الآن في الحد الذي هو وسط المسافة والامتناع الناشي من فرض عدم المامور به امتثالا
لا ينافي صحة الامر به ولا استحقاق العقاب على تركه لانا نقول هب ان فرض السكون في الزمان
الذي ينتهي الى هذا الآن كذلك لكن نقول ظاهر ان السكون في النصف الاول مثلا من ذلك الزمان
ليس بعينه السكون في هذا الآن وعدم الحصول في الحد الذي هو في وسط المسافة الذي هو بازاء
الآن بل انما يستلزمه ويستلزم امتناع الحصول في هذا الحد مع انه سابق عليه بالزمان فعلى
راي هذا القائل لا يصح التكليف به ولا استحقاق العقاب على تركه وكلامنا في هذا السكون
واما الثالث فقد ظهر بطلانه ايضا اذ يلزم ان لا يكون العبد مخالفا للامر بعد الآن الذي هو الحد
المشترك حتى ينتهي هذا الزمان الذي هو محل الفعل المذكور وهو بط بالضرورة والجواب عن هذا
الايراد الاخير محال حلاله الى اهل الكمال فان قلت قد ظهر مما ذكرت جواز استحقاق العقاب على
الترك في موسم الحج في الصورة المفروضة فما تقول في التكليف هل هو باق في ذلك الزمان ام يسقط
عند ترك الحج وكذا في صورة ترك الفعل في وقته بدون ترك مقدمته هل يسقط التكليف عن الموقت
الذي كلف فيه بالفعل ام لا يسقط قلت ذهب بعض العلماء الى عدم صحة بقاء التكليف في الوقت الذي
كلف فيه بالفعل سواء كان المامور متلبسا بالفعل ام لا بناء على انتفاء غرض الذي هو الابتلاء ونحوه
وجوز بعضهم نظرا الى ان الابتلاء ونحوه انما هو فائدة حدوث التكليف لا استمراره والمفصل ان
ان التكليف ان كان تابعا للارادة على ما ذهب اليه بعض فان كان معه بحيث يحدث الصيغة وينتفي بانتفائها
او بعد بعدها لكن ما دام يحسن التكليف بصيغة التكليف فيه وانما يحسب في الشرع على شرائط
حسنه ان يكون قبل صدوره اختيارا والمكلف به او سببه او عدمه او عدم سببه من المكلف وان لم
وان لم يكن كذلك فلا يشك في بقائه وعدمه مجازا وان كان هو الارادة على ما ذهب اليه بعض آخر فان كانت
الارادة من المبادي الخ او الداعي اي العلم بالاصلح فالظاهر بقاؤه في الوقت المذكور سيما في الاخير
وان كانت غيرهما فالبقاء محل التردد وقس على ما ذكرنا الحال في بقائه حال ترك مقدمة الفعل قبل اتيان
الوقت المذكور ولا يتوهم انه على تقدير عدم بقاء التكليف في الحالين المذكورين يلزم ان لا يحسن
استحقاق العقاب على الترك لان اللزوم ثم اداء التكليف اساسا كاف في حصول الاستحقاق بترك

وهو ظاهر صح

التلفظ بها انما الكلام هنا في ان يحسن عند ... الملتفت الى الكلف ... حسن التلفظ ح

في ذلك الوقت وان سقط
العقاب صح

متعلقة نعم اذا لم يكن سقوط التكليف في الزمان الذي كلف بايجاد الفعل فيه او في الزمان السابق
ناشيا من اختيار المكلف لكان الامر كذلك واما اذا كان ناشيا من اختياره فلا وايّاك وان
وان يغلطك الوهم ويلبس الامر عليك ويخيل اليك موضح وان امتناع التكليف في الوقت
المذكور انما هو فيما اذا ترك مقدماته سابقا واما اذا لم يتركها فلا بناء على ما تراه من حسن
تكليف حاضري المسجد الحرام يوم النحر بالطواف وصح تكليف النائي عنه ويبنى عليه صحة استحقاق
العقاب على تركه بالنسبة الى الفريق الاول دون الثاني كما ذكره المستدل لان ذلك الرأي
انما هو بناء على الغافل عن سعة الوقت بالنسبة الى الحاضرين وان التكليف في كل حال بالنسبة
الى النائي محال واما اذا تضيق الوقت واختار المكلف الترك فلا فرق اصلا بين القائمين يوم النحر في
العرفات والشام والساكن بين الركن والمقام فانهما اذا وضعا في كفتي ميزان النظر الصحيح و
قسطاس العقل الصحيح لم يرجح احدهما على الآخر بمقدار رأس ابرة ولم يرجح بينهما تفاوت مثقال ذرة
بل اما ان يحسن تكليفهما جميعا او لا يحسن جميعا والحاصل ان الحاضر بمكة ما لم يتضيق وقت
الطواف لم يبعد منهم اختيار الترك فلذا يصح تكليفهم بالطواف والنائي قد صدر عنهم اختيارا
سبب الترك قبل التضيق ايضا فلذا لم يصح تكليفهم واما وقت التضيق فالكل سواء في الصحة
وعدمها وكذا في اللوم وعدمه بالنسبة الى اختيار تلك السابقين كما يحكم به الوجدان والتأمل
والتفاوت بينهما قبل وقت التضييق صحة التكليف وعدمها اما الاثم فلا فرق فيه كما لا يخفى
ثم ما ذكره من انه لم يصدر عنه قبل ذي الحجة الا الترك الخالي سيظهر ضعفه ايضا اذ قد صدر عنه
العزم على ترك الحج وارادته وارادة القبيح قبيحة عندهم فيما قالوا واما ما ذكره من حديث النوم
فجوابه ان ما ذكره من ان فعل النائم والساهي لا يتصف بحسن ولا قبح فانما هو في الافعال المباشرة
واما الافعال التوليدية فلا بل انهم ذكروا ان الافعال التوليدية مستندة الى فاعلها واختياره
ودليلهم عليه حسن المدح والذم عليها ومع ذلك قد ذهبوا الى ان الافعال التوليدية التي تحصل
بعد الموت والعجز انما هي فعل العبد كمن رمى سهما او اصاب الرمية بعد الموت الرامي فاذا كان الام
الحادثة منها انما هي من فعل الرامي وهذا ظاهر فان مرادهم مما ذكروه ان الافعال المباشرة لا الافعال
التوليدية كما هو الظاهر اذ لو فرض عدم قولهم به فلنبين بحثنا بجعله ما قالوا من المتنبع هو حكم

بالايجاد فيه

العقل ولا شك ان العقل يحكم بالحسن والقبح في مثل هذه الافعال الصادرة عن الساهي والنائم
بعد صدور الافعال المباشرية المسلوكة لما منها مقارنا للشعور والارادة مع العلم والشعور
ما استقرأ بها لخاتم ان الانقسام الى المباشرية والتوليدية ان كان شاملا للاعلام ايضا فلا اشكال
وان كان مختصا بالافعال كما يظهر من بعض كلماتهم فالعدم يعلم بالمقايسة فتدبر اذا لك
الاخير لا يكاد يجيء في هذا المقام اصلا لان الكلام في الواجب المطلق واستلزام ايجابا ايجاب
مقدمته والسيد المرتضى ومن وافقه القول بعدم استحقاق العقاب بناء على ما زعم من ان التكليف
المطلق بحسب اللفظ انما يجب لا بسبب المقدمات كما سيظهر ان شاء الله في محله ومنها ما ذكره
الرازي في المحصول والعلامة في النهاية والتهذيب وكانه ماخوذ من كلام ابي الحسين البصري و
حرره الفاضل المذكور في رسالته المذكورة بقوله تارك المقدمة بعد ترك المقدمة اما ان يبقى
مكلفا بالفعل ام لا والاول يستلزم التكليف بما لا يطاق والثاني عدم كونه واجبا مطلقا وكلاهما
باطلان ويرد عليه اما اختيار الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان الممتنع التكليف به بشرط
عدم المقدمة لا في زمان تحقق المقدمة وايضا وجوب المقدمة لا يستلزم وجوده فيجوز تقدم الترك
اما ان يبقى التكليف الى آخر ما ذكره ولا الزام مشترك وايضا لنا ان نختار الثاني ولا يلزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا انما يلزم لو لم يحقق التكليف السابق بذلك الفعل مطلقا من غير تقييد
ولا يتوقف على البقاء اذ كان رفع التكليف بانقضاء زمان الفعل لا يقدح في اطلاق التكليف
يجوز ان لا يكون رفعه بانقضاء زمان صحة الصدور كما في ذلك ويمكن دفع الاول بما ذكرناه
كيف وحقيقة التكليف عند العدلية ارادة متعلقة بالفعل على جهة الابتداء بشرط الاعلام
والارادة من الحكيم العالم كيف يجيء متعلقة بشيء بعد زوال التمكن منه انتهى كلامه وانت بعد
الاطلاع بما قررناه سابقا لا تحتاج الى بسط القول فيه وسيجيء ايضا في الدليل الآتي ما يؤيده ايضا
وتفصيلا فانتظر ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق
لزم انه لا يستحق تارك الفعل العقاب اصلا لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة يحتاج
الى تمهيد مقدمة هي ان الامر الطالب للشيء في زمان معين اذا لاحظنا في ذلك الزمان يتصور
احوال مختلفة يمكن وقوع كل منها فاما ان يريد الاتيان بذلك الشيء في ذلك الزمان على اي تقدير

بوجوده

ام لا

ومنها

من تلك المقادير او يريد الاتيان به فيه على بعض المقادير وبعضه التقية ظاهر بعد التامل التام
وان امكن المناقشة والشكك في بادي النظر ولا ينتقض بالجزء والكل حيث لا يمكن تقييد
وجوب الكل بوجود الجزء ولا تعميم وجوبه بالنسبة الى حالتي وجود الجزء وعدمه لان مرادنا
بالحالات ما كان خارجا عن احوال المراد مغايرا له واذا تمهد هذا فنقول اذا المراد بالاتيان
بالواجب في زمان وفي ذلك الزمان يمكن وجود المقدمة ويمكن عدمها فاما ان يريد الاتيان به على
اي تقدير من تقديري الوجود والعدم فيكون في قوة قولنا ان وجد المقدمة فافعل وان عدم
فافعل واما ان يريد الاتيان به على تقدير الوجود فالاول قح لانه يستلزم التكليف بالايقاع
فتعين الثاني فيكون وجوبه مقيدا بحضور المقدمة فلا يكون تارك المقدمة مستحقا للعقاب لفقد
شرط الوجوب والفرض عدم وجوب المقدمة فانتفى استحقاق العقاب وانما يرد عليه ان هذا
الوجه لو دل على انتفاء الواجب المطلق ورجوعه الى المقيد لان عدم المقدمة لما كان من جملة
الاحوال التي امتنع صدور ذي المقدمة على تقديرها لم يصح تعميم وجوبه بالنسبة اليه ووجوب
المقدمة وعدم وجوبها مما لا يؤثر في الفرق كما لا يخفى ولا يصح ما يتوهم من كلام بعض الاجلاء من ان
عدم المقدمة على وجوبها كحال عدم الفعل لان الشيء لا يمكن تعميم ارادته وايجابه بالنسبة
الى وجوده وعدمه ولا تقييده باحدهما الى الحالتين بخلاف الشيء بالنسبة الى المقارن المنفصل عنه كما
على المتساوي يمكن ان يتعلق التكليف بالشيء ويقيد بانه يتعلق واحد بنفسه الى احدهما بالذات والى
الاخر بالعرض ولا يوجب ارادة متعلقة بذي المقدمة حتى يستفسر عن اطلاقها وتقييدها بل هو في
ضمن ارادة المجموع وليس عدم الجزء ووجوده من الاحوال التي يجري فيه الاستفسار المذكور وفيه نظر
يظهر بالتامل التام والصواب ان يقال ان القدر الثابت من الادلة الوجوب ان المامور اذا تركه كان
مستحقا للعقاب بسبب تركه او ترك ما كان واجبا لاجله وما ذكرت لا يدفع ذلك واما تعلق الا
به على سبيل التعميم فغير ثابت فالمرام خلافه غير قادح في المطلوب انتهى وفيه نظر لان قوله اما ان يريد
الاتيان به على اي تقدير اما ان يراد به ان الامر ليس مشروطا بوجود المقدمة ولا بعدمها كما قد
يستعمل مثل هذه العبارة في مثل هذا المعنى في بعض المواضع فمختار انه كذلك وقوله ان هذا المعنى
لا يستلزم التكليف بالايقاع واما ان يراد به ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة او عدمها فمختار

ان

نقتدي بوضع

فمختار ان المراد الاتيان به مقارنا للمقدمة وبعد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب بل الوجوب
المقدمة بل هو اول النزاع كما لا يخفى واما ان يراد به انه على تقدير كل من وجود المقدمة وعدمها
في ذلك الزمان كان الايجاب متحققا فيعود الى الوجه الثاني والجواب الجواب ولا يخفى ان هذه الشبهة
نظيره ان يقال انه اذا قال احد اشتري اللحم غدا من السوق لزم ان لا يكذب لعدم الاشتراء
في الغد اذا لم يدخل السوق لانه اما ان يشتريه على اي تقدير دخل السوق اولا او يشتريه على
تقدير الدخول والاول محال فلا يكون هو معنى الكلام لظهور ان العقلاء لم يخطئوا مثل هذا الكلام
ولم ينسبوه الى المحال فتعين الثاني فصار الكلام بمنزلة اشتري اللحم ان دخلت السوق فيلزم
ان لا يكذب بعدم الاشتراء ان لم يدخل السوق وهو ظ وكذا اذا قال المسافر ادخل البلد على
قدمي ابيه حله على تقدير قطع الطريق وعدمه او على تقدير القطع او قال احد النهار موجود فيقال
اهو موجود على تقدير طلوع الشمس وعدمه او على تقدير طلوعه الى اخر ما ذكر والجواب الجواب
والحاصل ان تلك المقادير من ما يتوقف عليها وجود تلك الاشياء في الواقع واما الاخبار بوجودها
او طلبها فلا يلزم ان يكون مشروطا بها وهو ظ فتدبر فان قلت ايجاب الفعل في زمان يستلزم الحكم
بوجوبه في ذلك الزمان فاذا اخترت انه على تقدير عدم المقدمة في ذلك الزمان لا يجب الفعل
كان احد وجهي الجواب عن الدليل السابق فقد اعترفت بان وجوبه في ذلك الزمان مشروط
بوجود المقدمة ويلزم اشتراط الايجاب ايضا فثبت ما ادعاه قلت لا نم ان الايجاب المذكور
يستلزم الحكم بتحقق الوجوب في ذلك الزمان اذ يجوز ان يكون فعل شيء في زمان مطلوبا في
الزمان السابق عليه بلا اشتراطه بشيء ثم ارتفع الطلب والوجوب في الزمان اللاحق على
سقوط التمكن منه باختيار المكلف لا ينفي الايجاب والوجوب في ذلك زمان فاذا لم يتحقق الوجوب
في الزمان المفروض لزم ان لا يتحقق الايجاب في ذلك الزمان لانا نقول المراد بالوجوب ان كان
استحقاق العقاب على الترك فمرادنا الوجوب لانه لا ايجاب الفعل في ذلك الزمان مطلقا يعني
اذا اوجب احد فعلا على عبده في زمان على ان يكون الزمان ظرفا للفعل فلا بد ان يكون الفعل
في ذلك الزمان مطلوبا واجبا اي يكون تركه سببا لاستحقاق العقاب بلا اشتراط لكنا لا نقول
لا نقول بارتفاع استحقاق العقاب مطلقا على الترك في ذلك الزمان كما قررنا سابقا وان كان المراد

بلغ

المطلوبية والمرادية ونحوهما فلانم انه اذا اوجب في زمان فعلا في زمان آخر فيلزم ان يكون الفعل
مطلوبا في الزمان الآخر على ان يكون الزمان ظرفا للمطلوبية بل يلزم ان يكون الفعل في الزمان
الاخر على ان يكون الزمان ظرفا للفعل مطلوبا بالسابق كما ان الايجاب والطلب ايضا متحققان فيه في الزمان ح
ونحن ايضا قائلون بتحقق الطلب التعليقي والمطلوبية التعليقية في الزمان السابق لكن نقول
بارتفاع الطلب التنجيزي والمطلوبية التنجيزية في الزمان اللاحق والا لزم ان لا يستلزم الزمان الاخير
لا انجز والحاصل انا نقول ان الطلب المتعلق بالمطلق بوقت يستلزم استحقاق العقاب على ترك المط
في ذلك الوقت مطلقا بلا اشتراط وتقييد لكن يمكن ان لا يبقى الطلب والتكليف الى ذلك الوقت بناء
على سقوط التمكن باختيار المكلف وذلك لا ينافي اطلاق الطلب المذكور ولا الاستحقاق المذكور نعم
اذا سقط التمكن في الطلب لا باختيار المكلف مثل الحبس والعجز فيسقط استحقاق العقاب ويظهر
ان التكليف السابق وان كان مطلقا بحسب اللفظ لكن كان مقيدا في الواقع اما مع شعور الطالب
او مع عدم شعوره فان قلت الطلب التعليقي لا معنى له سوى ان الطلب حاصل بعد تحقق المقدمة
فاذا فرض طلب فعل على ان يكون الوقت ظرفا للفعل لا للطلب فمعناه ان الطلب انما يحصل في في نسخ
ذلك الوقت فاذا اعترفت بانه اذا لم يتحقق مقدمة الفعل في ذلك لم يتحقق الطلب فيه فيلزم ان لا يتحقق
الطلب فيه اصلا على تقدير عدم تحقق المقدمة في ذلك الوقت اذ المفروض انه لا طلب قبله ولم يتحقق
اصلا بناء على الاعتراف المذكور فلا يتحقق استحقاق العقاب على الترك اذ هو فرع الطلب بل على تقدير
عدم الاعتراف المذكور ايضا ينبغي ان لا يصح استحقاق العقاب اذ النزاع في صحة التكليف وقت عدم المقدمة
الفعل وعدم التمكن منه انما هو بناء على ان التمكن انما هو شرط لابتداء التكليف لا استدامته كما
فاذا ثبت ان التكليف فيما نحن فيه ابتدائي بناء على المعنى الذي ذكر للطلب التعليقي فلا معنى للقول
بتحقق الطلب ثم ينتفي استحقاق العقاب الا ان يقال بصحة التكليف الابتدائي ايضا في الصورة
المذكورة لكن بشرط الاعلام سابقا واما وجه انه لا معنى للطلب التعليقي سوى ذلك فهو انه
اذا قال السيد لعبده اذا ملكت درهما فتصدق فان كان الطلب حين الخطاب لزم كون التكليف
لا نفس ايجاد التصدق مطلقا بل التصدق على تقدير حصول الشرط فان حصل الشرط لزم التصدق
والا فلا والحاصل ان المط تعليق التالي على المقدم لا حصول التالي مطلقا وانما يلزم كون التكليف

يتحقق

تنجيزيا اذا كان الطلب متعلقا بالشيء على كل تقدير لا بعض التقادير دون بعض لانا نقول اذا كان
الطلب وقت الخطاب ولا يكون متعلقا على تقدير دون تقدير ولا شك ان الطلب متعلق بايجاد
نعلقا بايجاد الفعل متصف بالمطلوبية على كل تقدير للتضايف بين الطالبية والمطلوبية وكلما كان
الشيء متصفا بالمطلوبية على كل تقدير كان تاركه مستحقا للعقاب على كل تقدير فاذا فرضنا انتفاء
الشرط وعدم اتيان المامور بفعل بناء على سبب المامور به المذكور في الخطاب فاما ان يكون فاعلا للمط
او تاركا له لا سبيل الى الاول لعدم اشتغاله بفعل بناء سببه فثبت الثاني فاما ان يكون معاقبا
ام لا لا وجه للاول لان العقاب انما يكون على تقدير وجود الشرط وعدم الاتيان بالمامور به لا مط
فثبت الثاني وهذا مناف للكبرى وليس المراد من لزوم كون التكليف تنجيزيا الا لزوم استحقاق
العقاب لتاركه على كل تقدير لا يقال ايجاد الفعل على بعض التقادير دون بعض متصف بالمطلوبية
على كل تقدير مطلقا فلا يلزم الكبرى لانا نقول القيد الذي ذكرته اما ان يكون قيدا لقولنا
متصف او لقولنا ايجاد الفعل لا وجه للاول لان قولنا على كل تقدير قيد للمتصف وهذا ينافي
ان يكون قيدا لايجاد الفعل فيصير حاصله ان ايجاد الفعل المقيد بهذا القيد متصف بالمطلوبية
على كل تقدير فيلزم كون الايجاد الخاص مطلوبا على كل تقدير فيلزم عليه اما ايجاد التقدير
ان امكن لتوقف المط عليه او تكليفه بالايجاد عند عدم امكانه وبالجملة اذا فرض المطلوب ايجاد
على تقدير وجود المقدم بان يكون القيد قيدا لايجاد التالي لا يفهم منه الا ان المط ايجاد
التالي مجامعا لذلك التقدير فاذا فرض ايجاد التالي بعد وجود المقدم مطلقا فان كان القيد
قيدا للنسبة لم يصح تقييده بجميع التقادير وان كان قيدا للموضوع كان معنى الموضوع ايجاد
التالي ايجادا مقيدا بكونه بعد وجود المقدم على ان هذا الكلام لا وجه له في مقابلة المعترض
لان الغرض ان الطلب اذا كان وقت الخطاب كان متعلقا بايجاد ما فايجاده يتصف بالمطلوبية
ولا وجه لمنع شيء من ذلك وان اردت ان يتضح لك كمال الاتضاح فتامل في المقام المتصور
هيهنا وانه لا يصلح شيء منها الا ان يكون متعلقا للطلب اذ ليس هيهنا الا المقدم والتالي
والملازمة وملزومية المقدم للتالي ولازمية التالي للمقدم واتفاق التالي مع المقدم
تحقق المقدم ح وعكسه وكون المكلف بحيث اذا حصل عنده التالي حصل عنده ما يقارب تلك الحال والكل

لا يصلح للمطلوبية قلت هذه المقدمة باطلة وما ذكر في بيانها مندفع بان المطلوب الصادق
على تقدير حصول الشرط والمطلوبية حاصلة على جميع التقادير كما ينبغي الذي هو الطلب لكن
تارك الفعل المطلوب ليس مستحقا للعقاب على كل تقدير لان المطلوبية تقديرية وشرط استحقاق العقاب
على كل تقدير انما هو المطلوبية التنجيزية قوله حاصل ذلك ان امتثال الفعل الخ قلنا نعم بل حاصله
ان المطلوبية التقديرية حاصلة على جميع التقادير الا ان الفعل المقارن لهذا التقدير مطلوب
على جميع التقادير بل ذلك الفعل الكذائي ليس مطلوبا اصلا لا على جميع التقادير ولا على بعضها
وهذا كما اذا قيل في الجملة الخبرية الشرطية القائلة بناهقية زيد على تقدير حماريته ان الناهقية
التقديرية متحققة على جميع التقادير فمعناه ان الناهقية المقارنة لذلك التقدير متحققة
على جميع التقادير هذا وبما ذكرنا اندفع ايضا الاعتراض اذا قرر بعبارة اخرى مثل ان
يقال معنى الوجود المشروط ان يكون الطلب متحققا حال وجود الشرط ومنتفيا حال عدمه
وهذا المعنى متحقق بالنسبة الى المقدمة بناء على الاعتراف السابق اذ عند وجودها
في الوقت المفروض الطلب متحقق وعند عدمها منتف فيكون الطلب مشروطا بها وذلك
لما عرفت من ان معنى الطلب المشروط ليس هذا ولا يستلزم ايضا بل انما يستلزم ثبوت استحقاق
الذم على الترك اختيارا على تقدير الشرط وعدم استحقاقه عليه على تقدير عدم الشرط والطلب
المطلق انما يستلزمه مطلقا واما الطلب فما صار متحققا فيهما جميعا وكفاك شاهدا على ما ذكرنا
ملاحظة حال الجملة الخبرية الشرطية مثلا اذا قال احد ان جاء زيد جئتك فهل الوعد بالمجيء
متحقق حال التكلم او حال مجيء زيد وهل هو وعد بالمجيء المقارن لمجيء حتى لو لم يتحقق
المجيء الكذائي لكان مخالفا عند مخلفه اولا لا اظنك في ريبة من انه متحقق حال التكلم
وانه ليس وعدا بالمجيء المقارن بل معنى آخر تحققه عليه حال الطلب ايضا سواء بسواء
فان قلت ما معنى حقيقة الطلب المشروط والوعد المشروط ونحوهما قلت لا يمكن التعبير
عنه بلفظ سوى الشرطية ونظيرها وكل ما يعبر عن المعاني الحاصلة ونظائرها يخالف
معناه ويفوت به الغرض وما سمعتهم يقولون ان معنى الشرطية الحكم بثبوت نسبة على
تقدير اخرى فهو ايضا راجع الى الشرطية لان قولهم على تقدير اخرى معناه ان كان ذلك

التقدير

في قوله اذ لو كان الى آخره
اللزوم قلت هذه العبارة
من اعادات الناسخ
نقلها العبارة منه

التقدير وليس مرادهم انه الحكم بثبوت نسبة مقارنة لذلك التقدير اذ لو كان كذلك
لما صدقت الشرطيات التي مقدماتها كاذبة في الواقع وكذا ما يقال ان معناها الحكم بتحقق
الملازمة بين المقدم والتالي لان الملازمة لا معنى لها سوى اتيانهما ان كان كذا كان كذا الى غير ذلك
من العبارات والاعتبارات فتأمل ثم لا يخفى ان الفرق بين تعميم الوجوب بالنسبة الى وجود المقدمة
وعدمها وبين وجود الفعل واجزائه وعدمها الحكم بارد لا حاصل له عند التحقيق بل الشبهة كما
في المقدمة تجري فيها ايضا بلا تفرقة كما يظهر عند التأمل والرجوع الى الفطرة المستقيمة فلاحظ
ما ذكرنا من الدفع للزوم ان يكون كل طلب مشروطا بوجود المطلوب هذا ولا ينفع ما ذكره من جواب
الصواب فافهم كما لا يذهب عليك ان هذا الدليل ينافي القول بعدم امكان تحقق الطلب الوجوب
قبل المقدمة كما ذكرنا في الوجه الثالث من الخلاف ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة
بقوله حقيقة التكليف عند العدلية هي ارادة الفعل على جهة الابتلاء بشرط الاعلام فالذي
عليه مدار الطاعة والعصيان هو الارادة المتعلقة بالشيء والالفاظ انما هي اعلام دالة
عليها والعلامة قد يكون شيئا آخر من دلالة عقل او نصب قرينة اخرى وذهب الاشاعرة
الى ان التكليف لا يستلزم الارادة وان الكاشفة عليها بل الطلب الذي هو مدلول صيغة الامر شيء
آخر وراء الارادة يسمونه كلاما نفسيا وعند تحقيق ان ليس ههنا معنى يصلح لان يكون مدلول
صيغة الامر الا الارادة وقد طال التشاجر واشتد النزاع بينهما والصواب مختار العدلية وتمام
الكلام في ذلك متعلق بفن الكلام ولا يسعه المقام والحق انه يكفيك مؤنة التشاجر ان تراجع
وجدانك عند حصول الامر هل تجد في نفسك كيفية اخرى تصلح لان يكون مدلول الصيغة
ام لا فانك عند التأمل في النفس والكيفيات والهيئات العارضة لها لم تجد شيئا كذلك فاذا تأملت
وجدت العلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والهم والغم والفرح الى غير ذلك
من المعاني المعلومة ولم تجد المعنى الذي يجعلونه مدلول الامر نعم اذا تحقق الارادة وتخلف الطلب
الصيغة لمانع تحقق حدوث الصيغة منوط للارهاب اقتضاه وحالة اخرى والتحصيل انهم
في هذه الحالة للنفس كيفية اخرى الا الاعلام او العلم بعلم المأمور بالارادة او غير ذلك مما يتبع
الاعلام التابع لاطلاق اللفظ فانظر هل تقدر ان تحدث تلك الكيفية في نفسك من غير

هذا القيد وقع في
العبارة ...
السيد الاستاذ منه

ايجاد اللفظ واطلاق الصيغة فان اجزت على القول بالاول ادعيت لنفسك ما ليس لك اليه
سبيل وكيف تقول بالثاني مع انك تعرف انه ليس علاقة عقلية بين وجود هذا اللفظ ووجود
تلك الهيئة بل اللفظ كاشف عنه متاخر عنه في الوجود فيلزم ان يوجد اولا حتى يكشف اللفظ
عنه ويدل عليه فلو كان شيئا موجودا لكان موجودا قبل اللفظ من غير توقف عليه ولا استلزام
له وبالجملة كيف يسوغ ان يكون مدلول الصيغة المتداولة عند الخاصة والعامة معنى نفسانيا
لا يجده العقلاء من انفسهم ولا يميزونه بعقولهم وافكارهم وهل هذا الا مكابرة واضحة على حكم
الحدس بطلانه الصحيح واذا ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم ارادته فنحن نعلم قطعا انه اذا تعلق
ارادتنا الحتمية بوجود الشيء ونعلم انه لا طريق الى ايجاده الا بايجاد شيء معين فلا يمكن ان يحصل
الا به لتعلق ارادتنا الحتمية بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين
وتجريدها عن العوارض من ان حصول التوقف في بادي النظر فاذن ثبت ان ايجاب الشيء يستلزم
الارادة الحتمية المتعلقة بمقدماته فيكون المقدمة واجبة اذ ليس الواجب عند اصحابنا الا هذا
انتهى وفيه نظر لانه اذا كان الطلب هو الارادة وكان المقصود من الصيغة الموضوعة للطلب اعلام
المخاطب بحصول الارادة في النفس فيلزم ان يكون وضع الجمل الطلبية لغوا غير محتاج اليه ويكون
مفهوماتها مما لا يتعلق بتصورها غرض اصلا وهو ظاهر بيان الملازمة ان النسبة الانشائية
والصيغ الموضوعة لها ليست عين الارادة وهو ظ ولا دخل لها ايضا في حصول الارادة ولا في حصول
الاعلام عنها وعلى التقدير المذكور ليس معنى آخر حتى يتصور مدخليتها فيه اما انها لا مدخل
لها في حصول الارادة فلان الارادة معنى قائم بالنفس انما يتوقف حصولها على تصور المراد
والمكلف فقط ولا توقف لها على تصور النسبة التامة الانشائية ولا على صيغها وهو ظ
سواء قلنا انها عين الادعاء او غيرها واما الاعلام فلان حاصله ان يعلم الآمر المخاطب ان الارادة
موجودة في نفسه ولا شك ان هذا المعنى معنى خبري واللفظ الدال عليه جملة خبرية ولا توقف له
على النسبة الانشائية وصيغها واما انه ليس على هذا التقدير معنى آخر يتصور مدخليتها فيه
فظ فثبت لغوية هذه المفهومات وصيغها بل وكان يجب ان لا يدخل هذه المفهومات في الوجود
كما لا يخفى على من انصف واما بطلان التالي فبالضرورة والوجدان سلمنا عدم بطلان التالي

لكن

لكن نقول لا شك ان الصيغ الانشائية دالة على الطلب وعلى هذا التقدير لا يتصور دلالتها
عليه لان هذا المعنى اي الارادة حاصلة في النفس ليس معنى مطابقيا لتلك الصيغ ولا تضمنيا
وهو ظ ولا التزاميا ايضا اذ ليس هذا المعنى لازما بينا بالمعنى الاخص لمفهوم لفظ اضرب مثلا وهو ظ
ولا لازما مطلقا كما يظهر عند التامل وليس ايضا بين النسبة الانشائية وبين الارادة علاقة ذاتية حتى
ينتقل منها بسبب تلك العلاقة الى الارادة فانتقال الذهن اليها لا دائما ولو سلم امكان الانتقال بارتكاب
تكلف بان يقال مثلا انه شرط حال وضع هذه الصيغ ان لا يستعملها الا عند وجود الارادة
ونحو هذا من التكلفات الركيكة فلا شك ان دلالة الجمل الخبرية عليها حينئذ اقوى واظهر مع انهم صرحوا
فالمتبادر من الانشائيات والدال على الطلب بالذات والاخبار عن الطلب دال عليه بالعرض فظهر ان الطلب
ليس هو الارادة وان ليس الغرض من الصيغ الانشائية الاعلام بان الارادة حاصلة في النفس بل
لابد ان يكون امرا غير الارادة ولا يجوز ايضا ان يكون امرا اثر الارادة مترتبا على تصور المطلوب والمطلوب منه
فقط ويكون الغرض من الصيغ الاعلام بحصوله في النفس لجريان ما سبق المذكور فيه فهو اما عين النسبة
التامة الانشائية بل ادراكها لكن لا يطلق عليه اسم الطلب لا ترابط بين حصول الارادة او نحوها حتى لا يوجد
ان كثيرا ما ندركها وليس الطلب متحققا او امر اخر غيره لكن يتوقف حصوله على تلك الادراكات وهذا شبيه
نظير التصديق في الجمل الاخبارية فانه ايضا اما عين ادراك النسبة التامة الخبرية كما هو راي بعض او امر مترتب
عليه او على ادراكات النسبة التقديرية على راي من جعله غيره وعلى التقديرين يندفع المفاسد المذكورة
ويظهر وجه دلالة الصيغ الانشائية على الطلب وكونها بالذات بخلاف الاخبارية اما على الاول فلان الو
ظ لا يستغنى بيان لان مفاد الانشائية حينئذ هو الطلب نفسه ومفاد الاخبارية ليس هو الطلب بل انما خبر عن
الطلب بحصوله في النفس واما على الثاني فوجه الدلالة ايضا ظ لان الطلب لما كان حصوله مع حصول مفهوم تلك
الصيغ نفسه عند سماع تلك الصيغ والانتقال الى معانيها يحصل الانتقال الى الطلب ايضا لشدة تقارنهما
واتصالهما حتى ان النفس لا يكاد يفرق بينهما واما كونها بالذات وكون دلالة الاخبار عن الطلب بالعرض
فلعل وجهه ايضا التقارن والاتصال المذكور وكان مفاد الانشائية الطلب نفسها بخلاف الاخبار به او
ان الطلب لما كان يتوقف على تصور النسبة الانشائية وتصور المتوقف في الحصول على غيره لا يتم
ادراكه الا بعد تجرد تصور النسبة التامة الانشائية بل لا بد من ملاحظة مع المطلوب عنه وتوجهه اليه

وانما

[illegible]

وهي انما تحصل من الالفاظ للصيغ الانشائية على الوجهين وتوضيح حيث الطلب لانها عليه من قبيل دلالة
الدلالة على المعنى بخلاف الجمل الخبرية فان دلالتها وضعية ولا شك ان الاوضاع الاولى فى تلك الجمل عليها انما
بالالات وبما ذكرنا ظهر وجه قولهم ان تلك الصيغ منشئة وحدية لمعانيها فتدبر ثم ما ذكره من انه
لا يسوغ ان يكون مدلول الصيغة المتداولة عند الخاصة والعامة معنى نفسانيا لا يعرفه العقلاء من
انفسهم ولا يميزونه بالكلام محرابه ان مراده بالصيغة المتداولة ان كان هو الجملة الانشائية فلا يكاد
يتجه ما قاله الا خفاء فى ان معناه ليس ان الطلب حاصل فى نفسي مثلا حتى يكون خفاء على الطلب
على العقلاء فادعاء خفاء مصدر معناها فيه الانشائية واضحة عند الخواص والعوام سواء كان الطلب
بمعنى الارادة او غيرها فان قلت لعل مراده ان استعمال تلك الصيغ لما كان المقصود الانتقال منه الى الطلب فاذا
كان امرا خفيا لا خفاء فى منافاته لتداول تلك الصيغ بين العامة والخاصة قلت جوابه يظهر فى
ضمن جواب الشق الاخير من الترديد وان كان مراده بها لفظ الطلب فنقول ان كان حاصل كلامه ان
اللفظ المتداول بين العامة والخاصة لا يجوز ان يكون معناها امرا غير متحصل تفصيل التحقيق ثم ان كان
حاصله انه لا يجوز ان يكون معناها شيئا لا يفهمه احد بالكنه وبالوجه ثم لكن لا نم ان الطلب كذلك
وهو ظاهر وان كان حاصله انه لا بد ان يكون معناها امرا ظاهرا معهودا لكل احد ممتازا عما عداه فلا نسلم
بل لا بد فى تداول اللفظ بين العامة والخاصة ان يكون لهم العلم بمفهومه بوجه ما وان يعلموا انه
متى يحصل ومتى لا يحصل وفى اى موضع حاصل وفى اى موضع ليس بحاصل حتى يتمكنوا من الاعلام
بحصوله وعدم حصوله فى محاوراتهم وبيان مقاصدهم ولا يخطر انهما اذا حصل العلم لهم بكنهه او
بامتيازه عما عداه من الامور المقارنة له حال وجوده الا لا ترى ان الارادة لفظ متداول بين
جماهير العقلاء وزعموا ان معناها سوى الشهوة والعلم بالاصلح مع ان كلا منهم آخر يحقق معنى غيرها وكذلك
التصديق لفظ شايع مع ان معناه الى الان معلوم غير الادراك وانكار جمع اخر تحققه وكذا نظائرها
فتامل لتظهر لك الحال فيما ذكره من الدليل تفصيلا ثم لا يذهب عليك انه على تقدير تسليم ان الطلب هو
الارادة يكون غاية ما يلزم من كلامه ان المقدمة انما يتعلق بها ارادة حقيقية تبعية وذلك لا يكون حجة
بصدده لانه يظهر من مفتتح رسالته ان مراده ان شيئا من المقدمة ما يستحق العقاب على تركه ولا ان كل
ما هو مراد حتما ولو بالتبع يستحق العقاب على تركه نعم لو التزم فى المقدمة مجرد اثبات المرادية ولو تبعا لتم ما ذكره

ولا يخفى

ولا يخفى ايضا ان العدول من الطلب الى الارادة واريكاب التجشم فى اثبات انه الارادة مما لا حاصل له
اذ كلما يمكن ان يقع فى الطلب من الطريق يمكن ان يقع فى الارادة سواء بسواء وهو ظاهر وسيجيء لهذا البحث
زيادة بسط ومنها ما ذكره ايضا فى الرسالة المذكورة بقوله اذا امر المولى عبده بالصعود على سطح
فى ساعة معينة فاخذ العبد فى هدم البناء بزعم العقلاء ويعترضه على الهدم المذكور من غير توقف
وهذا علامة الايجاب لا يقى ذمته على الهدم ليس لذاته بل لكونه موصلا الى ترك الصعود لا ما نقول
اذا ثبت الذم عليه ثبت ايجاب نقيضه واما كون الذم عليه معللا باتصافه بصفة الايصال الى الشيء
ما لا يقدح فى ذلك ومنها ما ذكره ايضا فى الرسالة المذكورة بقوله فى الصورة المذكورة نهى العاقل
عن الاعراض عن الهدم المذكور فيها الزاما والنهي لا ياتى من العاقل الحكيم من دواعي الشهوة
لا يكون الا لداعي الحكمة فلا يكون الا لقبح الشيء فى نفسه كما تقرر فى محله فيكون الهدم المذكور
قبيحا فيكون نقيضه واجبا انتهى ولا يخفى ما فى هذين الوجهين من الوهن لعدم تسليم كون الذم على
الهدم والنهي عنه وليت شعري لم عدل عن الذم على ترك المقدمة الطاهرة للصعود مثل نصب
السلم ونحوه والنهي عنه الى الذم على الهدم الذي لم يظهر كونه تركا مقدمة للصعود والنهي عنه
مع ان من يسلم الذم والنهي فيه فى ترك نصب السلم بطريق الاولى ومن لا يسلم فى ترك نصب السلم هو
اول النزاع كيف يسلم فى الهدم وهو ظاهر وفى الدليل الاخير كلام اخر سيظهر من قريب ومنها
ما ذكره ايضا فى الرسالة المذكورة بقوله سيتبين ان ايجاب السبب يستلزم ايجاب المسبب كذا تحريم
المسبب يستلزم تحريم السبب ويلزم من ذلك ان يكون ايجاب الشروط مستلزما لايجاب شرطه
لان ترك شيء وترك الشرط مستلزم لترك الواجب السبب المستلزم للقبيح قبيح على ما ذكرنا فيكون
ترك الشرط قبيحا فيكون ايجاده واجبا وفيه مناقشة تندفع عند من اتقن اصول العدلية
وسيجيء الكلام فيه فى بيان ادلة القول الثالث ومنها ما ذكره ايضا فى الرسالة المذكورة بقوله
اذا امر المولى عبدين من عبيده بفعل معين فى بلد بعيد فى وقت معين واوجب التكليف
عليهما على نهج واحد فترك المشي الى ذلك البلد عند التضيق ثم اتفق من احدهما ادراك الفعل
حضور وقت الفعل وبقي الآخر فاما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا او استحق الجي دون الميت
لا سبيل للثاني لمنافاته لاطلاق الوجوب ولا الى الثالث المساواتهما فى التقصير الاختيارية اذ نحن نعلم

استواء هما في الحكم والعقاب وليس بينهما تفاوت الا بموت احدهما وبقاء الآخر وهو بمعزل عن التأثير
في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل ولا الى الرابع وهو ظاهر تنقيح الاول وبذلك يتضح وجوب مقدمة الواجب
انتهى وفيه ان عند موت احدهما يظهر عدم توجه التكليف بالفعل المذكور اليه واذا لم يكن مكلفا
بالفعل فلا يكون مقدمة ايضا البتة لان وجوب المقدمة ان كان فانما يكون عند وجوب ذي المقدمة
واما وجوبها بمعنى وجوبه فهما لم يقل به احد في القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمة مما لا وجه له
سواء قلنا بوجوب المقدمة اولا فلا يمكن ان يقال لو كونه مكلفا او شك على القول بكفاية الشك في
مثل هذه الصورة ولم يكن له العزم على فعل المكلف به فاستحقاقه للعقاب انما هو على عدم العزم على الواجب
عصيه وارادة القبيح بحسبه وهو مشترك بين القولين فان على القول بوجوب المقدمة يمكن القول
بان العقاب على ترك ما هو مظنون الوجوب قلت تعرض الكلام فيمن لم يعتقد لا وجوب المقدمة ولا ذي المقدمة
غاية الامر انه يكون معاقبا على عدم الاعتقاد ولا يمكن ان يكون العقاب على ترك ما لا بد من اعتقاد وجوبه
او ما يستلزم تركه ترك ذلك الشيء كما تقول احتمال لا ينفع في الاستدلال وما ذكرنا اولا من قبيل المنع
والسند لكن تعرضنا الدفع بعض المنع استطرادا وهذا كله ما سبق من الكلام في الامور التوليدية فتأمل
ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله خلاصة ما استدل العدلية على استحقاق الثواب
من ان الزام المشقة من غير عوض قبيح عقلا جار ههنا دال على حصول الثواب على المقدمة والمنكرون
لوجوب المقدمة ينكرون استحقاق الثواب عليها وبهذا الوجه يلزم مجرد الرجحان والزام الوجوب يحتاج
الى انضمام مقدمة اخرى يمكن تحصيلها بادنى تأمل انتهى كلامه ويستبعد الاعتراض عليه بانه اي صدور الفعل
عاصيا في هذا النزاع من احد محتمل لانه كون النزاع في جهة تحقق الالزام والايجاب بالنسبة الى المقدمة سواء
كان تركه سببا لاستحقاق العقاب ام لا بل هو الاصل والعمدة في هذا الباب كما يظهر من تتبع كلماتهم واقام
او مع عدم العقاب عنه لا يخفى لا خفاء في تحقق الزام المشقة في المقدمة سيما كما هو ظاهر العبارة ان هذه
المقدمة وان ذكرها بعض العدلية لكنها لا وجه لها عند التحقيق بما هو مقصود من الاحتياج من وضع
هذه المقدمة من تكليف الله تعالى واستحقاق الثواب على امتثالها وكانهم انما غفلوا عن مقدمة اخرى
لهم من وجوب كون المأمور به حسنا والمنهي عنه قبيحا اذ بناء على هذه المقدمة لا وجه للمقدمة المذكورة
لانه اذا كلف الله العبد بشيء فلا بد من كونه متضمنا لحسن وفائدة بناء على هذه المقدمة فلا

فكون

ذلك النفع عائدا اليه تعالى لتعاليه عنه ولا شك انه اذا امر احد احدا بامر فيه نفع للآمر فلا يلزم عليه عوض
على المشقة الحاصلة للمأمور من فعله بل يكفيه النفع المترتب على فعله ثم يجب ان يكون ذلك النفع والحسن
بحيث العقلاء المشقة التي في الفعل ويقدمون عليه لاجله ويؤثرونها على عدمها حتى لا يكون قبيحا وعبثا
الا يرى ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء كريه فيه شفاؤه وخلاصه من المرض فلا يلزم عليه
عوض على المشقة الحاصلة للمريض من شربه مع ان الامر فيه اظهر لان الطبيب لم يرجع اليه نفع من شرب
الدواء لكن يرجع اليه نفع من كان مريضا بخلافه تعالى اذ لم يرجع اليه نفع لا من الفعل ولا من الامر به فان قلت
يكفي في اتمام هذا الدليل استحقاق الاجر على فعل المقدمات في التكليف الذي يجوز الغرض الى المكلف لا عند ثبوت
الوجوب فيه يمكن اثباته في كل التكاليف الله تعالى ايضا بناء على عدم وجدان التفرقة وعدم القول بالفصل قلت
الالزام الذي يجب شرعا من سوى الله مثل الزام السيد والوالد ونحوهما يرجع ايضا راجع الى الزام الله تعالى
حيث حكم بوجوب امتثال امرهما فلا بد ان يكون فيه نفع وحسن عائد الى المكلف ولا يلزم ان يستحق بازاء
مقدمة الامتثال الا بنفسه ثوابا وعوضا كما عرفت وفي هذه الصورة لا يجب الاجر على الآمر اصلا لا على الفعل
ولا على مقدماته وهو ظاهر واما ما سوى ذلك من الالزام الذي يصدر ظلما وعدوانا او ما لا يكون من قبيل
الالزام او الاستيجار ونحوه فبعض منها ايضا يرجع الى الاول كما يكون الاتيان به لقصد القربة والامتثال
امتثال امر الله ثم الاستيجار وبعض منها ما يستحق فيه بحسب الشرع الاجرة على الفعل وهو خارج عما
نحن فيه لان الكلام في كون المقدمة حسنة مستحقة للمدح عليها بسبب حسن ذي المقدمة ولا يمكن اثبات
في الصورتين اصلا سلمنا امكان المناقشة لكن الامر استحقاق على فعل المقدمات في هذه التكاليف ايضا
ثم نقول العقل يحكم بان الفعل الذي يتوقف على مقدمات كثيرة شاقة يستحق الاجر اكثر من الفعل الذي ليس كذلك
الثابتة واما ان الاجر لاجل المقدمات فلا وفيه تامل سلمنا لكن لا نم استلزام الوجوب والمقدمة التي ذكرناها يمكن
تحصيلها البتة بينه لا يمكن بيانها حتى ننظر في صحتها وفسادها وقوله ان المنكرين لوجوب المقدمة
ينكرون استحقاق الثواب عليها ليس بنافع اذ لم يثبت ذلك ولو ثبت ايضا فليست المسئلة مما يصح التمسك
فيها بالاتفاق او الاتفاق الذي يصح في امثال هذه المواضع لا يمكن ان يحصل العلم او الظن بدخول المعصوم
في جملة متفقيه او غايته ما يحصل منه الشهرة بين العلماء وعدم وجدان مخالف وهي ان فرض صلاحيتها
للاحتجاج فانما هي في الفروع دون الاصول ثم ان كلامه في حمل العوض في قوله الزام المشقة من غير عوض قبيح على

ما يشمل الحسن العقلي انتهى ح ببقي بعض الايرادات التي اوردناه وبنيدفع بعض وعليك بالاستنباط بتبق
ومنها ما ذكره ايضا في الرسالة المذكورة بقوله ومن ما اوليه القواعد العقلية ومبادي المصالح الحكمية ومجرب
التدبيرات الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء وحكمهم عرف ان ما يجب عليه والامر به والالزام
قد يكون مطلوبا بالذات وقد يكون مطلوبا بالعرض من حيث انه نافع في حصول الغرض الاصلي والمطلوب
الذاتي فمن اراد تدبير عسكر او بلد كما انه يامر بالامور النافعة لهم المشتملة على خيرهم وينهى عن الامور الضارة
كذلك يامر بالامور المؤدية الى خيرهم ومعداتها وشرايطها والطرق الموصلة اليها وينهى عن الامور المستلزمة
لمضارهم المؤدية اليها والمستلزمة لاخلال مصالحهم المؤدية اليه ويريد ويكره على نسبة واحدة واي مصلحة
للشيء اشد من توقف المصلحة الذاتية عليه ولما كانت المصالح مستلزمة للتكاليف الشرعية كان التكاليف
الشرعية مستلزمة للمصالح عند العدلية كما ثبت في محله يلزم وجوب المقدمة ايضا وبما يؤيد وجوب المقدمة
ان الندامة التي تحصل لنا ان الحج عند ترك الحج قد يحصل له عند ترك المقدمات قبل حضور وقت الحج و هذا
علامة الوجوب انتهى ح لا يخفى ان هذا الدليل عند التحقيق اما ان يرجع حاصله الى ان في المقدمات
وتركها مصلحة ومفسدة ايضا من حيث توقف المصلحة عليها واستلزامه للمفسدة فلا بد من الامر بها
والنهي عنه لان الحكم تابع للمصلحة فيصير بعينه الدليل الذي سننقله عن السيد الفاضل الجرجاني
وقبوله انا لا نم ان الاشتمال على مثل هذه المصلحة والمفسدة يوجب الامر والنهي بل القدر المسلم ان اشتمال
الشيء على حسن وقبح في نفسه يوجب الالزام والنهي واما فيما نحن فيه فمكن الامر بما يتوقف عليه والنهي عن
تركه وهو ظ واما ان يرجع الى انه قد يوجد المقدمات وينبغي عنها مجرد كونها مقدمة كما نشاهد في احوال
العقلاء فلا بد من ان يكون فيها حسنا وقبحا والا لما حسن الامر بها والنهي عنها من العقلاء ففيه ح انا
انا لا نم الامر بها والنهي عنها حقيقية بل الامر والنهي من قبيل الارشاد والاعلام اذ قد يكون في توقف المطلوب
على بعض المقدمات خفاء فيعلم بها او يخاف الآمر من الغفلة عنها او نسيانها او يكون بعض الاشياء سببا لسهولة
تحصيل المطلوب فيتوقف عليه الى غير ذلك من الامور التي يظهر عند التفتيش عنها لكن لا نم ان كل امر وقع
ان يكون في متعلقه حسن او قبح بل انما يستلزم ان يكون في متعلقه او فيما يتوقف عليه او يلزم منه حسن
او قبح فان قلت هذا ايضا ليس بضاير لنا اذ مرادنا ان المقدمة مامور بها فاذا كان الامر مستلزما للحسن
ثبت حسنها ايضا وان لم يكن الا ما ذكرت فلم يثبت حسنها وذلك غير قادح في غرضنا

قلت

قلت بل هو قادح في غرضكم اذ غاية ما ذكرتم هو انه يصح تعلق الامر بها وقد يتعلق بها ايضا بمجرد ذلك
لم يثبت انها مامور بها البتة عند عدم تعلق الامر بها ايضا بل لا بد من التمسك بان متعلق الامر لا بد ان
يكون حسنا والحسن يستلزم الامر فيثبت انه مامور به البتة فمنع هذه المقدمة يبطل مقصودكم على ان
هذا الكلام لا يخفى عن قول المستدل لانه ذهب الى وجوب المقدمة بمعنى ترتب استحقاق الذم على تركها كما
يظهر من كلامه واما ان يرجع الى ان الارادة والكراهة متعلقة بالنسبة الى المقدمة فيكون مطلوبة فيؤول الى
الدليل الرابع وقد تقدم القول فيه واما ان يرجع الى ان جميع ما يعتبر في الطلب متحقق في المقدمة لما نشاهد من
حسن الامر بها مع كونها مقدمة من دون ان يحدث فيها شيء اخر ولا شك انها عند تعلق الحكم مامور بها
البتة فعند عدم التعلق ايضا كذلك اذ لا تفاوت بينهما الا تعلق اللفظ وهو مما لا دخل له في هذا المعنى بل هو
علامة وكاشف وفيه ح مع بعد استنباطه من العبارة المذكورة عدم تسليم تعلق الامر كما اشرنا اليه وبعد
تسليمه لا نم عدم التفاوت بين الحالين سيما حال الغفلة عن المقدمة وعدم توجيه اللفظ للامر بها فيما ان
منشؤه ومحدثه وبعد التسليم الذي لا يجدي فيما هو غرضه ظاهرا من اثبات وجوب المقدمة بمعنى ترتب استحقاق
الذم على تركها كما اشرنا اليه سابقا فتدبر واما ما ذكره من التاييد فبعد امانع تحقق الندامة بل هو غير معلوم له
بسبب علمه بانه سيقع منه ذلك كامر القبيح كمن يعلم انه سيفعل فعلا قبيحا وان لم يفعل اسبابه واما بعد تسليم القول
بان الندامة انما هو على سوء ارادته واختياره فان ارادة القبيح قبيحة كما ذكروا فتدبر ومنها ما ذكره الغزالي و
تبعه الامدي على ما نقل وهو الاجماع على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما هو بتعاطي ما يتوقف عليه وجوب
تحصيله بما ليس بواجب تناقض واجاب عنه السيد الفاضل الجرجاني في رسالته بقوله وهو امنع انعقاد الاجماع
على الحكم ولو سلم فهي كما سيأتي او نقول ان اريد بوجوب تحصيل ايجاده بكل حال كلما ومنه وجوب الايجاد
ما ليس مصرحا بالوجوب شرعا لا تناقض فيه وهو اول المسألة وان اريد به غير ذلك منعناه انتهى ويمكن ان
يتكلف في توجيهه بحيث لا يرد عليه ذلك كما سيجيء ان شاء الله في كلام ذلك السيد فانه يظهر في طي ما سيجيء
ومنها انه لو لم يجب لصح الفعل بدونها وهو خ لامتناع وجود المتوقف بدون المتوقف عليه قال السيد المذكور
الجواب ان اريد بالوجوب والصحة العقليان اي لو لم يكن المقدمة لا بد منها في وجوده لصح وجوده بدونها
لكن اللازم وجوبها العقلي وهو انه لا بد منها وهو مسلم وان اريد بهما الشرعيان بمعنى انه لو لم يجب شرعا لصح الفعل
بدونها شرعا منعنا الملازمة ومنعنا بطلان التالي فان الفعل لو امكن وقوعه بدونها عقلا لصح شرعا بالنظر الى

الامر الوارد به وان لم يصح شرعا في الشرط الشرعي لدليل آخر ولو اريد باحدهما العقلي والآخر الشرعي لم يستقم الكلام

اتجه عليه ايضا القرينة السابقة وكذا على انه يتوقف المراد بالوجوب ان كان هو اللابدية فالملازمة ممنوعة وبطلان التالي

كلاهما مسلّم لكن التالي ح غير المتنازع فيه وان كان الوجوب بالمعنى المتنازع فيه فالمراد بالصحة امكان الوقوع

فبطلان التالي ح لكن الملازمة ممنوعة وهو كما وان كان الاجزاء والاتيان بالمامور به لو فرض تحقق الفعل

بدون المقدمات فالملازمة مسلّمة لكن بطلان التالي ح وما ذكره في بيانه لا يدل عليه اصلا كما لا يخفى وفي قوله وان لم يصح شرعا

في الشرط الشرعي لدليل آخر كلام ايضا سيظهر في طي ما سنعلق القول الرابع ومنها ان المقدمة لا يعتد بها في تحصيل

نبتنع تركها وتمنع الترك ولحيث الواجب امر به فالمقدمة مامور بها وجوابه تماما ذكر ومنها ما ذكره بعض

محققي المتاخرين وهو القطع بذم السيد لو امر الكتابة عبده القادر على تحصيل القلم التارك لها المعتذر

بفقد القلم او عدم ايجاب تحصيله ولولا فهم وجوبه من كلام المانع ويعتبر عذره قال السيد الخوانساري اللوم له

باعتبار ترك الواجب ح قدرته عليه وعدم قبول العذر بعدم ايجابه من جهة ان عدم ايجاب ما يتوقف عليه لا يرفع

قدرته على الفعل التي يصح ذم التارك انتهى قال السيد تغليق الرسالة بعدما اورد بعض من القوم ورده على

ما نقلنا ويمكن الاستدلال على وجوبها بوجه ثلثة اخرى كلها ان الاحكام منوطة بالمصالح لزوما عند العدلية

ووعادة عند غيرهم والمقدمة لكونها وسيلة الى الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب مشتملة على تلك المصلحة بعينها

فيجب تعلق الوجوب بها وهذا الاشتمال مفهوم من تعلق الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوما منه تبعا

الثاني ان ترك المقدمة يشتمل على وجه قبيح لاقتضائه ترك الواجب وهو قبيح ومقتضى القبيح قبيح فتركها قبيح فيحرم

بحكم العقل وهو مفهوم من الامر بالفعل فالامر به دل على وجوبها تبعا الثالث ان كل من اشتبه وليس احد الثوبين

في الصلوة مع وجود متيقن الطهارة واستعمال الحلال كانا في وجوده ذلك حرام وليس ذلك الا الوجوب باجتناب

المحرم والنجس وتوقف اجتنابها على اجتناب كلاهما اخر واذا حرم الشيء من جهة ان تركه وسيلة للواجب كان

تركه موصوفا بالوجوب من تلك الجهة وهذه الوجوه وان كان يمكن الخدشة فيها الا ان المسئلة ظنية لا يبعد

الاكتفاء فيها بهذا القدر فالظاهر الوجوب انتهى كلامه دفع مقامه وما ذكره من امكان الخدشة فيه متعرض الى الاشارة

البدف الدليلين الاولين فيما تقدم واما في الثالث فلا حاجة للتعرض له وما ذكره من ان المسئلة ظنية محل

تامل سيما المعنى الذي اراده كما يفهم من كلامه بعد ذلك على ما نورده من ان دلالة وجوب ذي المقدمة على وجوبها

مثل دلالة صيغ العموم على معانيها العامة ونحوها فانه خطأ لا وجه له اصلا والحاصل ان القول بان العقل

ان كان مع

يحكم حكما ظنيا لا قطعيا بان وجوب ذي المقدمة يستلزم وجوب المقدمة في الواقع والظن يكفي في هذا المقام مما لا

يصح على تقدير تمامية دلالة الادلة المذكورة ظنا وكفاية الظن في الاصول كما ذهب اليه بعض واما القول بان

استلزام وجوب ذي المقدمة وجوب المقدمة ليس استلزاما عقليا واقعيا بل انما نشأ من العرف والعادة او عرفيا

وان دلالة اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة على وجوبها مثل دلالة صيغ العموم على العموم حتى لو صرح بخلافه كان صحيحا

جائزا مثل التخصيص العام على ما يفهم من كلامه بعد ذلك من ان مراده هذا ولهذا يكفي الظن فيه لانه يرجع حقيقة

الى المباحث اللغوية التي يكفي فيها الظن على ما صرح به فهو قول مخترع لم يقل به احد وليس النزاع فيه قطعا كما لا يخفى

وكانه خلط بين المعنيين فخبط هنا في ادلة المذكورة بما يفهم منه عرفت حالها الى ما تقتضيه التحقيق ونحكم به

ان المقدمة واجبة على بعض المعاني المذكورة سابقا غير واجبة على بعضها اما المعنى الذي وجوب المقدمة ثابت عليه فهو

كونها لازمة ومتعلقة لخطاب الايجاب بمعنى كونها مطلوبة ومرادة حتما بالتبع واما الذي لم يثبت وجوب المقدمة عليه

فما سوى المذكور من كونها متعلق خطاب اصالة او كونها مطلوبة ومرادة بالذات او كون تركها آثما او سببا لاستحقاق عقاب على

او كون تركها سببا لاستحقاق عقاب واحد لكن انما يكون ذلك منه بالعطف ترك المقدمة لا على ترك اثرا او اشتمال

تركها على مفسدة اما المقام كما دل عليه قضية الصريح والوجدان بان تحقق التعلق بالحادث شيء وكذا الطلب اذا

الحتمية متعلق بالتبع بما يتوقف عليه ذلك الشيء البتة حتى لو قال الآمر اطلب منك الشيء الفلاني ولا اطلب منك مع

او ما اريد بها او ما الزمها او ما تعلق خطابا بها الكان ذلك تناقضا وكان بمنزلة ان يقول الطلب منك الفعل

قال العلامة الدواني في شرح العقايد العضدية ردا على المحقق الشريف حيث سلم وجوب المقدمة في بحث

خلق الافعال فلا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بالبديهة وينظر الى هذا

البداهة ايضا كلام المحقق الطوسي في نقد المحصل حيث قال الآمر بالواجب المطلق الا ويكون ناهيا عنه

للكفر كان واجبا عليه فان الذي كلفه الايمان به كلفه بكل ما كان هو قادرا عليه من جهة تحقيق ملازم ذلك

ولان الفعل الآمر به فهو مكلف بالتقديم اولا وبذلك الفعل ثانيا انتهى كلامه ولا الطلب مع عزمه وهو حصول

بعد تصوره تعلق الخطاب والطلب كالارادة الحتمية بشيء وتصور تعلقهما بما يتوقف عليه ذلك الشيء كما يحصل

بديهة تصور الحجر اعني العوارض والغواشي الغريبة وكيف تصدق بعد ما قال الشيء من ترك شيء وعدم الرخصة فيه

مع تجويز ترك مقدمته التي يستلزم تركها تركه والرخصة فيه وما قيل ان الحكم بجواز الترك هنهنا عقلي لا شرعي

لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فيكره وجواز تحقق الحكم العقلي ههنا

ولا الطلب مع

دون الشرعي بل هو بالتأمل وكلام لا يوجب التفصيل كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر امكان توجيه الدليل المنقول عن الآمدي
كما وعدنا انفا ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تعلق الخطاب والطلب بمقدمة المأمور بها ليس من جهة كونها
موقوفا عليها للمأمور به بل من جهة استلزام فعل المأمور به لفعلها حتى ان هذا المعنى ثابت ايضا
بالنسبة الى لوازم المأمور به التي يكون وجودها تبعا لوجود المأمور به لا متقدما عليه كما يحكم به الوجدان
ومن هذا يحصل النقض للقيد بأنه يجب تقييده لئلا يرد اعتبار ان استحقاق العقاب على تركها لا يصح
الا على تركها الا على ترك المأمور به وان التكليف لا يصح بالمأمور به لانه تكليف بما لا يطاق واستحقاق
للعقاب على ما يمتنع فعله كما توهمه بعضهم واستدل عليه بهذا المعنى كما سيجيء مفصلا فتفطن واعلم ان
ما ذكرنا من تعلق الخطاب بالمقدمة واستفادة وجوبها منه ليس المراد به انه مقصود المتكلم حال الخطاب
حتى يكون منافيا للبداهة والوجدان بل انه انما يلزم من ذلك الخطاب وان لم يكن مشعرا به والحاكم به
باللزوم هو العقل ولما كان منشأ اللزوم في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي وان كان الحاكم هو العقل
صح نسبة الايجاب الى الشرع والحكم بالوجوب الشرعي وتعلق الخطاب الشرعي به على نحو ما في ساعة ولا يظن
ان ما يستنبط من الخطاب يلزم ان يكون مقصود المتكلم حال الخطاب لا تم ذكروا في بحث المنطوق والمفهوم انه
الى لا اقتضاء وايماء واشارة وفسروا دلالة الاشارة بما دل اللفظ على معنى لا بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى
الا تراه في مقصود المتكلم وضربوا لها امثلة منها قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى
وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر مع انه ليس مقصودا في الآيتين ومنها قوله
في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن فقال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي
او نصف دهرها فانه يدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وكذا اقل الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود
لكن لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض
فان قلت هذا لا يجديكم لان غاية ما ذكرتم انه يمكن ان يستنبط شيء من خطاب بدون ان يكون مقصودا
للمتكلم الا ان لا يكون المتكلم شاعرا به اذ المقصود في المثالين ان الظاهر القصد بدون الشعور والكلام انما هو
في الشعور وايضا الوصل انه يمكن ان يلزم شيء من الخطاب بدون الشعور فلا يجديكم لانه فيما لا يمكن ان يقال
ان ايجاب شيء مستلزم لايجاب مقدمته وان لم يكن مشعرا به لان الكلام ليس في الشعور بالايجاب والكلام
في ان الايجاب يستلزم الشعور بالوجوب ولا شك انا تأمرك بشيء وليس لنا شعور بمقدمته فلا يكون لازم

مقصود المتكلم ح

المقدمة متحققا فلا يكون ايجابها ايضا متحققا فبطل ان ايجاب الشيء مستلزم لايجاب مقدمته قلت
اما الايراد الاول فالامر كما ذكرت من ان الكلام في الشعور دون القصد لكن يمكن ان يقال ان منشأ توهم
لزوم الشعور كأنه توهم لزوم القصد فيرتفع الثاني برفع الاول ولئن لم يكن منشأ فذلك ايضا فلا
انه في رفع الثاني تقريب الرفع الاول الى الفهم كيف وتحققه يستلزم تحقق الاول مع ان الشعور بعض
المعاني المستنبط من المثالين المذكورين ليس بلازم حال المخاطبة بها كما لا يخفى وان لم يكن في خصوص
تلك المادة كذلك اذ الكلام في مطلق الخطاب مع قطع النظر عن المتكلم واما الايراد الثاني فجوابه انا لا
نقول ان ايجاب الشيء مستلزم لايجاب مقدمته حتى يتوجه ما ذكرت بل ان ايجاب الشيء مستلزم لوجوب مقدمته مع
عدم الشعور بالمقدمة ووجوبها اذ كثيرا ما يلزم شيء من فعل اختياري بدون ان يكون للفاعل شعور به
فان قلت كيف يمكن تحقق الوجوب بدون الايجاب مع انهما متلازمان قلت ان اردت ان الوجوب
والايجاب الصريح متلازمان فغير مسلم وان اردت اعم من الصريح والتبعي فمسلم لكن الايجاب التبعي ههنا
متحقق والمراد بالايجاب التبعي الايجاب المتعلق بما يتوقف عليه الشيء لا الايجاب اللازم بتبعية الخطاب
اخر وتفصيله يدفع ايضا الايراد الثاني فيمنع امكان الامر بشيء مع عدم الشعور بمقدمته نعم عدم الشعور التفصيلي
مسلم لكن ذلك غير لازم في الامر هذا واذ قد عرفت حال تعلق الخطاب فقس عليه تعلق القصد والارادة
وبالجملة كل من يطلب شيئا بالطلب الحتمي وان كان كونه ذا مقدمة مشعورا به لديه الامر وان لم يكن مشعورا به
في ايضا الطلب المتعلق به صريحا متعلق في الواقع بمقدمته تبعا وان لم يكن متصورة لان المطلوبية كما يتصف بها
الشيء بسبب تصوره وتعلق الطلب به كذلك يتصف بها الشيء بسبب تصور ما يتعلق به تعلق التوقف ونحوه وتعلق
الطلب بذلك المتعلق من دون تصور ذلك الشيء ولا فساد فيه نعم لا بد في المطلوبية الصريحة من تصور المطلوب
واما في التبعية فلا ونص على ذلك الطلب القصد والارادة والايجاب والالزام وامثالها جميعا لا يقال قد يطلب
الشيء ذو المقدمة مع كراهة المقدمة اذا لم يشعر بكونها مقدمة له فعلى ما ذكرت يلزم تعلق الارادة والكراهة
بشيء واحد وهو قبيح لان استحالته ممنوعة فيما اذا كان تعلق الارادة تبعا من دون الشعور بل انما يستحيل
مع الشعور ولذلك اذا شعر بكونها مقدمة في الفرض المذكور يفسخ في المقدمة كما اذا طلب شيئا من دون الشعور
بانه مستلزم لمفسدة فلما شعر به فسخ الطلب فتدبر واما المقام الثاني فنقدم وجوب المقدمة بعد كونها
متعلقة الخطاب اصالة ذكرنا متعلقة القصد والارادة بالذات نظرا الى حاجة الى المتعرض له واما عدم

بمعنى ترتب استحقاق الذم او العقاب على تركها مع الواجب فلان الذم والعقاب على الشيء اما باعتبار قبحه في
نفسه مع قطع النظر عن كونه عصيانا للآمر او باعتبار كونه عصيانا للآمر او باعتبار كونه على العقاب
للمولى فما نحن فيه استحقاق الذم على ترك الواجب مع المقدمة اما على الاول فلان العقل يحكم بجواز ان يكون
ترك الشيء قبيحا في نفسه ولا يكون ترك مقدمته قبيحا في نفسه مع قطع النظر عن استلزامه لترك ذلك الشيء الذي
قبحه لنفسه انما يكون بسبب ذلك الاستلزام ولا شك ان العاقل لا يذم بسبب حدوث قبح واحد ذمين متغايرين
معروفا بالضرورة الوجدانية واما على الثاني فلان العرف والعادة قاضيا بالضرورة بانه اذا امر بشيء ذي مقدمة
فلن في ... بان ترك الشيء امتثالا وتركه سواء كان مع ترك المقدمة او لا عصيانا ومخالفة واحدة فيكون القبح
والذم ايضا من هذه الجهة واحدا وبما ذكرنا ظهر حال الاحتمال الثالث وان شئت ان تطمئن نفسك بما ذكرنا فانظر
هل تقول العقلاء ان ترك الشيء قبيح لم يترك الخطوة الاولى ولم يترك الخطوة الثانية وهكذا ولما ظهر ...
وانه ليس باعتبار الفعل ... ولما علم وجه الحق في ترتب استحقاق الذم ... تركها الا على
ترك ذي المقدمة فلقضاء العقل والعرف ايضا بالضرورة الوجدانية ان الذم على ترك الواجب لا على ترك المقدمة وايضا
قد ثبت ان الذم على ترك المقدمة لو كان باعتبار قبحه في نفسه لا باعتبار استلزامه القبيح الذي هو ترك ذي المقدمة
فاذا تقرر ان الذم واحد فلو كان ذلك الذم على ترك المقدمة لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا اذ لو كان قبيحا ايضا لكان ثم
اثنين لاستلزام الذم القبح والقائلون بها ايضا لا يقولون بعدم قبح ترك ذي المقدمة واذا لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحا
لم يكن ما يستلزمه ايضا قبيحا اذ كان قبحه باعتبار استلزام القبيح فيرتفع القبح والذم راسا هذا وان قلت ان قبح
ترك ذي المقدمة باعتبار سرايته الى ما يستلزمه لا ينفع في قبح ما يستلزمه قلت بعد اللتيا واللتي ان القبح في ذي
مع ذلك نقول بسرايته الى ما يستلزمه اذ على هذا لا يكون ذي المقدمة قبيحا ما لم يتحقق المقدمة ويكون قبحه مشروطا
بتحقق مقدمته اذ لا وجه ظاهر الا ارتفاع قبحه وسرايته الى ما يستلزمه الا لعدم صحة العقاب والذم عليه على تقدير ترك
المقدمة بناء على سقوط التكليف منه وعدم صحة التكليف كما سبق تحقيقه في الاستدلال السابق وهذا على تقدير تماميته
يستلزم ان لا يكون ترك ذي المقدمة قبيحا ما لم يتحقق مقدمته الا ان يكون قبحا دون قبح بعد ترك المقدمة كما لا يخفى واذ
لا قبح في ترك المقدمة ما لم يتحقق المقدمة فبناء على السراية بل وقطع النظر عن ذلك ايضا نقول انه اذا لم يتحقق قبح في شيء على ان
يكون قبحه مشروطا بعدم ذلك الشيء فلا يمكن ان يكون قبح ذلك المقدور باعتبار استلزامه القبيح وهو ظاهر
لا يقال يمكن ان يكون قبح ترك المقدمة باعتبار استلزامه ترك ما هو قبيح على تقدير فعل المقدمة لان البداهة حاكمة

بان

ليس ح

بان مثل هذا لا يصير منشأ للقبح بل لابد من قبح ما به شيء حتى يصير منشأ لقبح آخر وما يكون مستلزما للقبيح يكون
قبحه على تقدير ... في قبحه باعتبار ذلك الاستلزام من وقوع ذلك التقدير كما يكون مستلزما للقبيح
فيما نحن فيه على انه لو كان هذا منشأ للقبح لكان ترك مقدمة الواجب المشروط ايضا قبيحا لتحقق هذا المعنى بالنسبة اليه الا
ان يكلف بترك فيه آخر وهو ان يكون فعل المقدمة لازما ومع ذلك ايضا لا ثمرة له عند التحقيق لان لزوم الشيء اما باعتبار
قبح تركه او بالعلم بتركه ولا جائز ان يكون اللزوم فيما نحن فيه بالاعتبار الاول والا لدار ولا بالاعتبار الثاني اذ قد علمت
ان قبح ما يلزم تركه اعني ترك ذي المقدمة ليس قبيحا مطلقا بل انما هو على تقدير فعل المقدمة فيصير منشأ لزوم المقدمة
ما يلزم تركها على تقدير فعلها وهذا ليس كما ترى منشأ للزوم بالبداهة لانه لو كفى هذا للزم الفساد المذكور من وجوب
مقدمة الواجب المشروط لتحقق هذا المعنى بالنسبة اليها ولم ينفع التقييد المذكور في الفرق ومن هيهنا ظهر وجه آخر لبطلان تعميم
المقدمة المنقول عن الرسالة المذكورة ولا يخفى تحقيقه الفائدة بان ما يكون مستلزما للقبيح على تقدير لا يلزم قبحه من وقوع ذلك
ليس مسلما على الاطلاق بل ذلك انما هو فيما علم تحقق العلم ووقوعه وانه ... فلا فائدة الا ان كل شيء مستلزم للقبيح على تقدير العلم به وكان
مع ذلك مستلزما لاستحقاقه كما تقدم فلا يجري فيه قبحه باعتبار ذلك الاستلزام لا بالعلم به من تلك ... على هذا يمكن ان يكون قبح ترك
ترك مقدمة الواجب المطلق باعتبار استلزامه ما هو قبيح على تقدير العلم بعدمه وان لم يمكن التقدير متحققا لان استحقاقه ذلك
التقدير انما هو بسببه ثم ان كان استحقاقه لتحقق بسبب آخر او كان المقدمة لما كان قبيحا وبهذا اندفع النقض بمقدمة الواجب
المشروط ايضا لان قبح ترك ليس على تقدير العلم فقط بل لابد من فعل مقدمته ايضا وقبح ترك الواجب المطلق وان كان مقيدا
ايضا لا بد من فعل مقدمته لكن ليس ذلك الموقوف بالذات بل باعتبار توقف المقدمة عليه حتى لو فرض تحقق المقدمة عليه
بدون فعل المقدمة لكان تركه قبيحا ايضا فكلا الواجبين ... لانا نقول الفرق بين المقدمة ... يحكم الوجدان بطلانه
على انه لا يكون مقدمة الواجب المشروط القدرة فيه يشكل كما مر فيه كما لا يخفى الا ان يفرق بين التصريح بان القدرة والالة
شرط القبح ترك ... الادلة شرط لاستحقاق الذم والعقاب على تركه والقبح في الترك يتحقق بدونها بالجهل لو كان النهي ...
آخر وراء استحقاق الذم والعقاب وكان مختصا فيه بالعلل ... وان لم يتحقق المقدمة لكان تحقق المقدمة شرطا
لاستحقاق انما المؤاخذ الذم والعقاب فللمتقصي عن هذا الاشكال مجال لكنه انما ... معتقد القوم كما مر من ان
فعل الناهي والساهي لا يتصف بحسن ولا قبح اصلا وان كان بعيدا كلاميا وان لم يكن معتمدا منشأ فيتم الدليل بلا شبهة
فتدبر هذا وايضا نقول قد ثبت ان الذم واحد ولا شك ان العقل يحكم بصحة الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة على حال
ترك المقدمة وما استدل به على عدم صحته فقد عرفت بطلان بعضه وسيجيء بطلان بعض آخر انشاء الله تعالى واذا كان الذم عليه

٣ المقدور بعيد ح

صحيحا اذا كان هو المقصود بالذات من الطلب فلا ينافي كون الذم الراجع بحسب حال الترك على ترك المقدمة التي هي
المقصودة بالعرض دون ترك ما هو المقصود بالذات واما كون الذم على ترك ما هو المقصود بالذات دون ما هو مقصود
بالعرض وان كان كل منهما مقصودا او واجبا فلا فساد فيه وهو ظاهر واضح موافق لحكم العرف والعادة ويؤيده ايضا صحة الذم على
ترك ذي المقدمة حال ترك المقدمة بل هو [illegible] ظاهر او [illegible] في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين الاية فان قلت قد لا يكون ذو المقدمة ايضا مقصودا اصليا لكون الغرض منه شيئا اخر مثلا
في الامر بالسوق والطبخ ليس المقصود الاصلي السوق والطبخ بل شيئا اخر قلت المراد المقصود الاصلي من امر المكلف وبالنسبة
الى المقدمة ويمكن ايضا ان يقال انه لما ثبت ان الواجب مع مقدماته مطلوب فيكون المطلوب المجموع وهو الغرض بحصول
غرض المكلف لا اجزاؤه فالذم والعقاب الا مع حال الترك انما هو على ترك المجموع لا على ترك الاجزاء فحينئذ ترك
المقدمة انما يستحق الذم باعتبار ترك المجموع لا باعتبار ترك المقدمة ولا ذي المقدمة والوجه هو الاول كما لا يخفى فان قلت
كيف يمكن ان يكون شيء واجبا ولا يستحق الذم على تركه مع انهم فسروا الواجب بما يذم تاركه قلت التفسير [illegible] بعينه
بالنسبة الى المقدمة كونها لازمة ومطلوبة حتما كما لا شك ان معنى اللزوم والطلب الحتمي والاقتضاء ليس معنى الذم على
الترك كيف وقد يصدق كثيرا الايجاب بدون تصور الذم على الترك بل بدون تصور المنع من الترك ايضا ولا نسلم استلزامه
له ايضا نعم القدر المسلم انه يستلزم استحقاق الذم اما على تركه او على ما يلزم تركه وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه واما
انهم عرفوا الواجب بما ذكر فليس بحجة كما لا يخفى مع انه يلزم ايضا على القائلين باستحقاق ذم واحد وترتبه على المقدمة مثل
ما يلزم علينا لان ذا المقدمة واجب عندهم مع عدم ترتب الذم على تركه فان قلت فرق بين كلامنا وكلام القائلين
بذلك اما ان يقولوا بان التكليف بذي المقدمة مشروط بوجود المقدمة واما ان لا يقولوا به وعلى كلا [illegible] الاشكال اولها بانه
بالمقدمة لم يجب ذو المقدمة فلا فساد في عدم الذم على تركه وعلى الثاني ايضا لا فساد لانهم يقولون بناء على ذلك انه
الذم على ترك الواجب انما هو على تركه في وقت الوجوب بالقدرة والاختيار [illegible] عند ترك المقدمة لم يبق [illegible]
على المتعلق في وقت الوجوب فلا ذم قلت ما تقولون في واجب له مقدمات لم تتوقف بعضها على بعض وكان [illegible] بعض
المقدمات مضيقا فلم يترك ذلك البعض في وقته فيستحق عقابا واحدا على تركه مع ان البعض الاخر ايضا كان واجبا
ولم يترك بسبب ترك ذلك البعض ولم يستحق الذم عليه والفرق بين مثل هذه الصورة والصورة الاخرى والقول باستحقاق
الذم في هذه الصورة دون غيرها تحكم محض فان قلت الواجب ما ذكره بوجه ما والذم بوجه ما حاصل هنا ايضا
وهو الذم على ترك البعض على تقدير الاتيان بالبعض الاخر فعلى ما ذكرتم اذ لا ذم اصلا قلت الظاهر ان الاقتضاء الحتمي المتعلق

ما يلزم ح

بالشئ

بالشيء مطلقا او استلزم الذم على الترك لا استلزامه مطلقا واذا كان الذم بوجه ما كان متحققا وهنا كما [illegible] الاولى
ووجوب الكفاية متعلق بالبعض لا بالجميع [illegible] ذكره [illegible] بطلانه [illegible] وليس هذا موضع ذكره [illegible] بين الوجوب
وفيه تامل فليتامل واما على وجوبها بمعنى استحقاق تركها على مفسدة فان كان تركها بالمفسدة هو الغير العقلي
فمقدمة الكلام فيه [illegible] بعدم استحقاق تركها عليه وان كان بمعنى اخر من مخالفة الغرض ونحوه فلا شك ان في
تركها مخالفة للغرض بالتبع لكن ليس له نفع في هذا المقام اذ الظاهر انه ليس محلا للنزاع كما لا يخفى فصار فذلكة
ما ذكرنا ان المقدمة قد يتعلق بها الخطاب تبعا والطلب الحتمي لكن تبعا ولا ذم ولا عقاب على تركها اصلا الا باعتباره
في نفسه ولا باعتبار استلزامه ترك ذي المقدمة بل الذم انما هو على ترك ذي المقدمة واما ترتب استحقاق [illegible]
والثواب على فعلها فلست انكره فان قلت هل احد قال بما اخترته قلت نعم فقد قال الغزالي على ما نقل عنه
ويمكن القول به من غير انهم ادعى من العلماء واطلقوا القول بوجوب المقدمة ولم يتعرضوا لحال المدح والذم نفيا
واثباتا [illegible] ذهب ايضا [illegible] هنا انهم [illegible] بعضهم بترتب الذم والعقاب [illegible] من قول الغزالي
وعدم القول بعدم وجوبها في مثل هذه المسئلة هنا واما القول الثاني فقد احتج عليه ايضا بوجوه منها انه لو استلزم
ايجاب شيء ايجاب مقدمته للزم تعقل الموجب لها ولا للزم الامر بشيء وايجابه مع عدم شعوره [illegible] وهو [illegible]
الاستحالة واللازم باطل قطعا باعتبار القطع مع الذهول [illegible] وقد مر سابقا هذا الوجه مع جوابه والحاصل ان
ان كان عدم لزوم ايجاب مقدمته صريحا فلا نزاع معهم فيرد عليهم ما لا يقبل المناقشة وان كان مرادهم عدم
الايجاب مطلقا فالجواب ما مر وقد يجاب ايضا بان عدم التعقل فيما هو الغرض [illegible] مسئلة من اوامر
ثم ولا يخفى ما فيه وقال الفاضل المذكور في رسالته المذكورة بعدما ذكر الجواب الذي ذكرنا سابقا ولم يرتضه وذكر انه
الجواب السابق المتضمن للاجمال والتفصيل والحق ان يقال انا لا نسلم ان ايجاب المشروط اذا صدر عن امر [illegible] يستلزم
ايجاب الشرط بل انه اذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر كان مستلزما للارادة الحتمية المتعلقة بمقدماته عند الشعور بكونها
مقدمة له [illegible] اذ ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده عند ملاحظة كونه ضدا وعلى هذا ينبغي الاحتجاج
انتهى وفيه نظر لانه اذا امر السيد عبده بامر [illegible] ايجابه على العبد انه لم يكن له حال الامر شعور بمقدمة ذلك
الشيء ولكن يعلم انه اذا شعر بها لطلب ذلك الشيء ايضا بالشرع اذ اذا ترك العبد ذلك الشيء واعتذر بعدم شعور
السيد بالمقدمة فلا شك ان العقلاء يذمونه ولا يقبلون اعتذاره مع انه يلزم على ذلك ان لا يستحق الذم
اصلا لانه اعترف بانه لم يكن ايجاب المقدمة ومقتضى ادلته السابقة انه لو لم يجب المقدمة لم يصح استحقاق

استحقاق العقاب فيلزم عليه اما الالتزام بفساد ادلته السابقة او فساد قوله هذا وكذا الحال في الرسيف
اذا لم يكن حكيما والقول بانه يمكن ان يستحق الذم على الفعل وان لم يكن واجبة فساده اظهر من ان يخفى هنا
مع انه لم يذهب احد الى هذا الفرق والفصل الذي لا معقولية له اصلا عند المتدبر في المقام وتفصيل
القول ان عند عدم الشعور بالمقدمات اما ان يكون الطلب متحققا ويترتب عليه مقتضاه من وجوب
الاتيان بالمطلوب على المامور وصحة استحقاق الذم على تركه اولا والثاني خلاف الفرض والوجدان كما اشرنا
وعلى الاول يلزم ان لا يكون الطلب المقدمة داخلا في صحة طلب الشيء واستحقاق الذم على تركه فبطلت الاستدلالات
السابقة المنقولة من هذا القائل فان قلت لعله يقول ان في الصورة المفروضة لا يتحقق الطلب النفسي الذي حقيقته
بالفعل لعدم الشعور بها او بعدم الحكمة لكنه يتحقق تقديرا بمعنى انه لو شعر بها لكان حكيما الطلب النفسي هذا ا
التقديري كاف في صحة طلب ما يتوقف عليها وترتب استحقاق الذم على تركه قلت لا يرد ما اوردت اولا انه انما
اذا التزم احد فساد الادلة المذكورة لكن نقول ان طلب الشيء يلزم طلب مقدمته عند الشعور بها وحكم الآمر لا انه عند
طلب عدم المقدمة يلزم نفي صحة الذم على تركه بل لان العقل يحكم على الشيء والمذكور لا ادراك الوجود ولا يجيء عند
ذلك فهذا القول وجه صحته اولا قلت ان اوجب افراد من كقول يتعلق طلب المقدمة مطلقا حتى عند عدم الشعور
كون الآمر حكيما الى قول بتعلقه بها حال الشعور يحقق الحكم فقط فاذا كان وجهه توهم ما يلزم فعل الحكماء
بلزوم شعوره وعلى هذا فلو لزم من طلب الشيء طلب مقدمته ووجوبها يلزم ان يكون الآمر عالما شاعرا بها وذلك
لا يتحقق بدون الشعور بالمطلوب والحكمة فقد علمت انه بطلانه لا يلزم الشعور بها بل يلزم من تحقق الايجاب
مع انه عند الشعور بالمقدمة وكون الآمر حكيما انه لا يلزم على وجوب مقدمته ويتعلق تحققا بها او بحكم شارع
بالمقدمة لا يصدق هذا النفي وما يعلم لان هذه المقدمة على تقدير كونها مقدمة ليست مما لا يشتبه على ا
كثير ومع كثير من العقلاء ذهبوا الى خلافها الا ان يخص باللغة لا يعلم شيئا على حال الرائع وهو مع كونه تكلفا
انما يحتاج مع ذلك ايضا الى تقييد حال الاشتباه الى جهل الخفي وحصول هذا التصديق لمن يرد او كنا باه
ايضا لا يكون الحكم المذكور من حاصل التصديق المذكور ومع حصوله لا يكون ملتفتا اليه ولا الى مقدمته وهو
تكلف في تكلف يرد عليه ايضا انه يلزم ان يتوقف تعلق الطلب والوجوب بالمقدمة على التصديق بها وهو مستلزم
الدور على ما ذكروه في مثل هذا المقام لكنه خلاف التحقيق بل التحقيق انه يحصل التصديق بوجود شيء يتوقف حصوله
على التصديق بعدمه لكن اذا كان العلم بالتوقف حاصلا الا لاستلزامه الدور بل الدور لا يتحقق هنا موضع ذكره

لا مطلقا

الحكمة ثم

لا مطلقا مع انه يجب ان يراد في التكليف والتقييد ويفيد بحالة عدم العلم بالتوقف وهو كما ترى الا ان يقال الطلب
انما يتحقق في هذه الصورة فقط لكن لا يتوقف على التصديق بالالتزام ههنا بوجه آخر وتكلف ذكر الطلب بشيء آخر مع
التصديق المذكور يكون مصاحبا لحكم المذكور دون غيره لكونه موقوفا عليه لتعلق الطلب والوجوب بالمقدمة ولعله
نوع طلب في تكليفه بدون المقدمة فيه لانه تكليف بالايجاب والطالب لا يطلب المقدمة اذا كان حكيما وشاعرا لكونه مقدمة
مقدمة لطلبها ايضا البتة واما اذا لم يكن كذلك فلا وهو ايضا كما ترى حيث ابطلنا كونه تكليفا بالايجاب وايضا
رب حكيم شاعر لا يكون عالما به كما ذكرنا فلا بد من تخصيص آخر وايضا لو جعلنا شاهدا بانه لا يتفاوت حال النفس
حال طلب امر في مقدمته اذا كانت متحققة وعدمه بان مقدمة الواجب واجبة اولا ولعل لكونه حق
فيها على المتقدم والتاني طلبان وعلى الشك طلب واحد هذا وان كان وجهه توهم ان الطلب لا ينفك عن الشعور بالمطلوب
فمع انه باطل وانه في الطلب الصريح كما عرفت وانه يصير التقييد بالحكمة لغوا اذ يكفي الشعور في الطلب فقط
ان لزوم الشعور في الطلب ليس باولى من توهم لزوم العلم بالطلب حال الالتفات وعدم انكاره ولم يجوز ايضا
التخصيص الاخير ولم يجوز اسماء الادلة اذ قد علمت ان الحكم الشاعر لا يعلم طلب المقدمة بل ينكره الا ان يخص
مثل المخصصات السابقة وقد علم حالها بما ذكرنا فلا حاجة الى اعادة القول وبما ذكرنا ظهر حال ما اذا كان الوجه
توهم لزوم الشعور بالمطلوب والعلم بالطلب حال الالتفات وعدم انكاره جميعا وما لم يظهر الفساد وجه آخر صحيح
الوجه المذكور وقد ظهر فسادها فالظاهر انه كلام مخيل لا اصل له عند التحقيق فالصواب ان يقال كما قلنا ان تعلق
الطلب بالشيء صريحا يلزمه تعلق الطلب بمقدمته ضمنا وان لم يكن تعلق الطلب بالمقدمة بل ولا المقدمة ايضا مشعورا به
للطالب بل مع انكاره الطلب ايضا ولا فساد فيه كما قررنا فان قلت لعل وجه لغير الوجهات المذكورة بل وجهه ان
الوجدان كما يجد ان عند الميل والنزوع الى شيء اذا اشتبهت النفس بان شيئا آخر ما يتوقف عليه بحصل فيها
ميل الى ذلك الشيء ايضا البتة واما اذا لم يتنبه فلا فكذلك لكم الطلب ايضا اذ هو ايضا في الحقيقة ارادة شيء من
الغير ونزوع وميل الى فعل الغير له قلت نبهناك على ان لزوم لغوية الحكمة ايضا بل يكفي الشعور بالمقدمة
ولكونها مقدمة كما لا يخفى الوجدان حاكم بخلاف ما ذكرت اذ لا يعرف النفس حال التنبه المذكور الطلب ولا التنبه
عن الطالب مقيد ومنها ان الواجب متعلق الخطاب ان تعلق الخطاب داخل في حقيقة الواجب لانه احد اقسام
الحكم فهو واجب متعلق الخطاب وما ليس بمتعلقه فليس بواجب كما عكس النقيض والمقدمة ليست متعلقة الخطاب
ضرورة ان كلام الواحد في وجوب الفعل ليس له تعلق بمقدمته وهذا ايضا قريب من الوجه السابق والجواب ما مر

نتيجة ح

ايضاً قال الفاضل المذكور في رسالته بعد ايراد هذه الحجة والجواب عنه على اصولنا ان الامر بالشيء يستلزم الارادة
الحتمية المتعلقة به والارادة الحتمية المتعلقة بالشيء تستلزم الارادة الحتمية المتعلقة بمقدماته وليس الواجب
عندنا الا متعلق الارادة المذكورة سواء كان مدلولا عليها بالمنطوق او لا وسواء كان دلالة اللفظ عليها مطابقة
او التزامية مقصودة بالكلام او لا اذا عرفت هذا ظهر لك اندفاع الاحتجاج واما على اصول الاشاعرة فقد
قال لا نم ان الواجب ما يتعلق به الخطاب اذ قد يكون الشيء واجبا ولا يكون هناك ايجاب متعلق بنفسه
وفيه ما انبه وقد يقال ان اراد بكون الواجب متعلق الخطاب كونه متعلقة اصالة منعناه وان اراد اعم
من ذلك سلمناه لكن المقدمة ايضا كذلك فان الامر يقتضي تعلق الخطاب بها تبعا وهذا اقرب لا يقال طلب
الشيء وبنهي عن المقدمة اجمالا وتفصيلا فلا يتعلق بها الخطاب اصلا اذ التعلق انما يستلزم شعوره
لانا نقول لو سلم ذلك فنقول نحن ندعي ان الدال على ايجاب الشيء يدل على ايجاب مقدمته التزاما
ولا يلزم في الدلالة الالتزامية اللزوم العقلي بحيث يستحيل انفكاكه عقلا بل يكفي اللزوم العادي والعرفي
واستفاده منهما ممنوع انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من قبل العلامة ليس بشيء اذ انما يمكن ان يبنى على
مكن ان يبنى على تعلق الارادة والجواب بتبعية التعلق مشترك فالاولى التمسك بها وان الجوابين
المذكورين من قبل الاشاعرة يرجعان الى واحد اذ المراد بعدم تعلق الايجاب بنفسه في الجواب الاول عدم
تعلقه صريحا وان تعلق تبعا فرجع الى الجواب الثاني وهو الذي ذكرنا سابقا ولا غبار عليه والحكم بارتضاء
احدهما وفساد الاخر مما لا وجه له وكانه حمل الجواب الاخير على ما يستفاد من قوله في جواب لا يقال فلذا
ارتضاه ثم ان ما ذكره في هذا الجواب لا يكاد يخفى [illegible] الى ذلك كيف ولو سلم عدم
اللزوم العقلي فقط انه لا سبيل الى اثبات لزومه العرفي والعادي كما لا يخفى فهذا التوجيه من تسليم
لا وجه له بل الوجه ان نبني على ما ذكرنا سابقا ان الخطاب متعلق بوجوب المقدمة تبعا ولا يلزم في
التبعي ان يكون لازما لمدلول الخطاب سواء كان اللزوم بينا بالمعنى الاخص او لا ولا يلزم ان يكون
الخطاب دالا عليه التزاما بالمعنى المصطلح ثم يظهر من كلام السيد المذكور في رسالته الذهاب الى
نحو ما ذكره كما يلوح اليه ما نقلنا سابقا من ان المسألة ظنية وسينقل عنه ايضا التصريح به لكنه ليس
شيئا بل هو في غاية الوهن عندي لا فطنه فرعه كما اشرنا اليه والعجب انه ادلته السابقة التي يدعي
تماميتها انما تدل على تقدير تماميتها على اللزوم العقلي فاعترافه ههنا بان اللزوم غير عقلي بل

علم

علم تفطنه بما يلزم من ادلته والمتكلم في توجيه كلامه ههنا مجال حمله على ما ذكرنا من الوجه لكن الظاهر
عدم ارادته له او حمله على الجواب الذي ذكره من الدليل السابق وقد عرفت حاله ايضا فافهم ومنها انه لو
ايجاب ذي المقدمة دونها لامتنع التصريح بعدم وجوبها لكنه يمكن لصحة ان يقول اوجبت عليك الصعود وما
عليك نصب السلم والجواب ان المراد بامتناع التصريح ان كان عدم صحة ذلك التصريح وبطلانه في الواقع
فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ثم اذ المراد بالصحة التي ذكر في بيانه ان كان عدم البطلان والكذب في
الواقع فصحة القول المذكور ممنوعة اذ هو في الحقيقة بمنزلة ان يقول اطلب منك الصعود ولا اطلبه
كما ذكرنا سابقا وان كان امكان صدور ذلك القول عن العقلاء فلكن لا دلالة له على بطلان التالي لجواز
ان يصدر من العقلاء ما هو خلاف الواقع ويعتقده والاستلزام الذي يدعيه على تقدير كونه بينا
ليس ابين بحيث لا يخفى على احد وان كان المراد عدم صحة صدوره عن العقلاء فبطلان التالي ثم لكن
الملازمة ممنوعة والسند كما ذكرنا قال السيد الفاضل في رسالته وعلى ما ذكرنا من ان المسألة ظنية تمنع
الملازمة لان الاستلزام ظني فيجوز التصريح بخلافه انتهى وهذا ما ذكرنا انه ينقل عنه قد دل على مراده من
كون المسألة ظنية وقد عرفت ضعفه ووهنه ومنها لو وجبت المقدمة لعصى بتركها والتالي باطل لان
تارك نصب السلم عند كونه مأمورا بالصعود انما يعصي بترك الصعود وجوابه اما على ما ذهبنا اليه فنمنع الملازمة
كما مر واما على خلافه فنمنع بطلان التالي اذ لا نم عدم العصيان بترك النصب غاية الامر ان العصيان على
تركه باعتبار استلزامه ترك الصعود وهو ليس بقادح في غرضنا ومنها لو وجبت المقدمة لصح قول الكعبي
بانتفاء المباح وادعائه ان كل مباح واجب لان ترك الزنا لا يمكن الا بفعل اخر ضده فيكون احدها الا
موقوفا عليه الترك المذكور وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون هذه الافعال واجبة تخييرا
قال الفاضل المذكور وجوابه انا لا نم الملازمة ورد كلام الكعبي غير متوقف على منع وجوب المقدمة فقد
عنه بان كلا من المباحات والواجبات والمندوبات والمكروهات موانع من حصول الضد الحرام ولحصول
الحرام شرائط واسباب كالتصور والشوق والارادة وكما ان حصول الشيء يحتاج الى تحقق جميع اجزاء العلة
يتحقق بانتفاء بعض العلل فترك الحرام يحصل بحصول احد تلك الموانع المذكورة او بانتفاء شيء من العلل
فاذا اتفق شيء من تلك الاسباب اعني بانتفائه من غير توقف على حصول المانع وح كان وجود تلك
الاشياء على ما هي عليه في نفسها من الوجوب او الاباحة نعم ان توقف في بعض تلك الصور ان ترك

الحرام لا ينحصر الا بارتكاب شيء منها وذلك عند تصور الحرام وتوجه النفس اليه امكن القول بصيرورة المباح واجبا ولا ضير فيه انما الكلام في انتفاء المباح راسا وصيرورته واجبا لا في اتصافه بالوجوب بسبب عروض بعض العوارض وفيه نظر لان ترك الزنا مثلا امر عدمي اعتباري لا يكون مناطا للحكم ومبدأ للآثار الا باعتبار الامر الذي يكون منشأ لانتزاعه والاحكام الحقيقية الجارية على الامور العدمية انما هي باعتبار الاصل المأخوذ منه وبهذا الاعتبار صح التلازم بين الامور الوجودية والعدمية مع امتناع عليه الوجود للعدم وعكسه فالتكليف المقتضي لحسن التعلق وكونه امرا يباشره المكلف بقدرته وارادته اذا تعلق بالعدم ظاهرا كان متعلقا بما اخذ منه حقيقة وليس ذلك الا السكون او حركة اخرى ضد الحرام المذكور فيكون التكليف متعلقا باحد الامرين تخييرا وبالجملة ارتكاب المكلف لترك الحرام ليس الا بمباشرته للسكون او حركة اخرى ضده فتعلق التكليف بالاول عين التعلق بالثانية وكون علة الترك عدم الشوق والقصد والارادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف باعتبار منشأ الانتزاع كما لا يخفى ثم ان جعل الاضداد مانعا من حصول الاولوية الحرام نظر اذ لو كان كذلك كان المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فاذا كان الصلوة مثلا مانعة من الزنا كان الزنا ايضا مانعا منها وح كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا والحال ان عدم الزنا علة لوجود الصلوة لان رفع المانع الشيء من علل وجوده فيلزم ان يكون العلية من الطرفين هف ويمكن ان يق اذا حصل ترك الحرام بارتكاب ما بحيث صار ذلك الحرام ممتنع الصدور من المكلف في الزمان الثاني من الزمان الثاني لا يكون مكلفا بالترك لان التكليف فرع القدرة فلا يجب عليه فعل ما لاجل الترك المذكور بل كل ما صدر عنه كان متصفا بالاباحة ثم ذلك صدور الحرام من بعض الجوارح قد يكون ممتنعا في بعض الاوقات بناء على انتفاء شرائط الفعل وح لا يكون مكلفا بالترك كما بينا فكل فعل صدر عنه في ذلك الوقت كان متصفا بالاباحة فلا يلزم انتفاء المباح راسا انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر من ان ترك الزنا مثلا امر عدمي ح ان اراد به انه ليس متعلقا للقدرة كما ذكره بعض فمم وما ذكره في بيانه مندفع كما حقق في موضعه وان اراد به انه ليس منشأ للآثار ومناطا للحكم فلا يصح تعلق التكليف به وان كان متعلقا للقدرة فضعفه ظ لانه قول بمجرد التشهي والوهم بلا دليل ولا ضرورة مع ان الشاهد في الوجود ما يكذبه كثيرا ولو سلم فلا يجعل متعلق التكليف الكف وهو وجودي لا يجري فيه ما ذكره كيف ولا يبعد ادعاء الاجماع المركب على ان متعلق التكليف في النهي اما العدم

على رأي من لا يراه متعذرا او الكف على رأي من لا يراه كذلك وما ذكره خرق لذلك الاجماع مع ان المجيب المذكور قد صرح في حاشيته على شرح المختصر في هذا البحث عن ترك الزنا المفطنة الكف في مواضع وبعد اللتيا والتي ليت شعري ان هذا الاعتراض اي تعلق له بالجيب المذكور لان المستدل انما ادعى ان ترك الزنا واجب وهو موقوف على فعل ضده فيكون واجبا بناء على وجوب المقدمة والمجيب منع التوقف فالايراد عليه بان ترك الزنا ليس بواجب مطلقا وجه له بل هو جواب آخر عن الاستدلال ولو قيل ان المراد ان ترك الزنا لا يتعلق به التكليف بل انما يتعلق في الحقيقة بفعل ضده فيكون فعل ضده واجبا فانتفى المباح فح يصير دليلا آخر غير ما ذكره الكعبي ولا حاجة له الى المقدمات المذكورة وقد ذكره القوم ايضا واجابوا عنه وغرض المجيب انما هو دفع الاستدلال المذكور للكعبي لا كل دليل على انه قد مر في المقام واما ثانيا فلان قوله فيكون وجود الصلوة علة لعدم الزنا ان اراد انه يتوقف عليه ولا يحصل بدونه فهو ممنوع لان عدم الشيء انما يحصل بعدم علته التامة مجموعا بل يكون احد اجزائه عدم المانع الذي هو الصلوة فعدمه انما يحصل بعدم ذلك المجموع وعدم المركب انما يحصل بعدم احد اجزائه ولا يتوقف على خصوص عدم المانع اي وجود الصلوة وان اراد به انه اذا فرض ان جميع اجزاء العلة التامة للزنا حاصل سوى عدم الصلوة فح عدم الزنا موقوف على وجود الصلوة ووجود الصلوة موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور ففيه انه يجوز ان يكون هذا الفرض محالا وامتناع صلاحية عليه الشيء لعلته على تقدير فح ثم نعم يرد على المجيب انه قد اعترف بان ترك الزنا مثلا قد يتوقف على فعل ضده وح يلزم الدور بناء على تحقق المانعية من الطرفين ويمكن ان يتكلف في الجواب بان مراده ان ترك الزنا في وقت موقوف في بعض الصور على فعل ضده في الوقت السابق عليه فلا يلزم الدور وح بيانه انا نفرض انه في وقت مثلا وجد الى الزنا لكن لم يصل الى حد الاجماع فح عدم الزنا حاصل لعدم الاجماع الذي هو عليه التامة من دون توقف على وجود المانع ويمكن في هذه الصورة ان يعلم انه اذا لم يشتغل بالصلوة يقوى ذلك الشوق ويصل الى حد الاجماع ويحصل الزنا في الزمان اللاحق فيشتغل بالصلوة في الوقت السابق لان الاشتغال به ممكن اذ المفروض ان عدم مانعه متحقق بناء على عدم الاجماع وبعد الاشتغال بالصلوة يفتر الشوق ولم يصل الى الاجماع فيتحقق عدم الزنا في الزمان اللاحق ايضا بناء على عدم شرطه لا لوجود مانعه هذا وههنا كلام آخر وهو انه لا يق ان المانع اذا كان موجودا فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشيء واما اذا كان معدوما فلا نظيرها

قال المحقق الدواني ان عند امكان اتصاف شئ بالمانعية يكون وجود عدم المانع موقوفا عليه واما
اذا لم يكن اتصاف شئ بالمانعية فلا يكون ح عدم المانع موقوفا عليه وعلى هذا لا يلزم على المجيب حذور ان
حمل كلامه على ظاهره ايضا وبالجملة الحكم بتمانع الاضداد بالاعتبار لا يكاد وفي كلام الشيخ الرئيس ايضا
التصريح بتمانعها كيف واي شئ اولى بالمانعية من الضد فلا وجه للايراد على المجيب بانه جعل الضد
مانعا ثم لو قيل ان عدم المانع مطلقا ليس موقوفا عليه بل هو من مقارنات العلة التامة كما ذهب
اليه بعض لم يكن بعيدا لكن هذا بحث لا اختصاص له بالمجيب وبمقامنا هذا ولا يخفى انه على هذا
القول الجواب عن الشبهة في غاية الظهور واعلم انه قد اورد على المجيب المذكور ايراد آخر وهو ان
ما ذكره لا يدفع الشبهة اصلا لانا اذا زدنا الآخر لفعل الاضداد وهو استقاء بعض الشرائط وهذا
لا ينافي وجوبه التخييري كما هو مراد المستدل وجوابه انه ليس كذلك بل المراد ان عدم الزنا قد يترتب
على عدم الشوق مثلا بناء على كونه شرطا فاذا فرض عدم الشوق في وقت مثلا بناء على عدم علته
فح عدم الزنا يترتب عليه ولا يتوقف على شئ آخر فح في هذا الوقت اذا اتى المكلف بفعل ضد الزنا مثلا
كان مباحا لانه ليس يتوقف عليه عدم الزنا فلا ايراد اصلا فان قلت عدم الزنا انما يترتب على عدم
التامة وذلك العدم كما يحصل في ضمن عدم الشرط الذي هو جزؤها كذلك يحصل في ضمن عدم عدم
المانع الذي هو ايضا جزؤها وهو عبارة عن وجود المانع ففي وقت تحققهما جميعا يكون عدم الزنا
مترتبا عليهما فيكون وجود المانع ايضا مما يحصل به الواجب فيكون واجبا قلت قد تقرر ان عدم بعض
اجزاء المركب اذا كان متقدما بالذات على عدم البعض الآخر فعدم المركب انما يستند اليه فقط
وان كانا معا في الزمان فح يجوز ان يكون عدم الشوق متقدما بالذات على عدم عدم المانع فيستند
اليه عدم الزنا لا الى عدم عدم المانع فتدبر واما ثالثا فلان ما ذكره من الجوابين يرجع الى
واحد اذ النقض الاول من جزئيات النقض الثاني فلا وجه لجعلهما جوابين واما رابعا فلان
ما ذكره اولا من ان التكليف بترك الزنا لا يصح تعلقه بترك الزنا بل انما يتعلق في الحقيقة بفعل ضده
يقتضي ان يصح التكليف المذكور حال عدم القدرة على الزنا ايضا اذا كان متمكنا من فعل الضد لان
هذا التكليف في الحقيقة انما هو بفعل الضد على ما ذكره وهو متمكن منه ولا مدخل للمقدور به في فعل
آخر في التكليف بشئ وهو ظاهر فح يتمهد بنيان جوابه المذكور فيه فاذا قال ان التكليف بفعل الضد

في الحقيقة انما هو لاجل ترك الضد فاذا كان ترك الضد واجبا فلا وجه للتكليف فقد اعترف
بان الترك ايضا يصح منشأ الحكم ومناطا للغرض فبطل كلامه الاول واما خامسا فلان جواب المجيب
ايضا يمكن ارجاعه الى ما ذكره من الجوابين من دون تكلف فتم وقد اجيب عن اصل الشبهة
بوجه آخر وهو ان الفعل مباح في حد ذاته وواجب من حيث توقف الواجب عليه والاجماع انما
هو على اباحته في الجملة ولا يخفى عن بعد ومنها لو وجبت لوجبت نيتها والتالي باطل للاجماع
على عدم وجوب نية المتوضي غسل جزء من الرأس مثلا والجواب منع الملازمة انما ذلك
في الواجب لذاته وفيما قصد به التعبد ضرورة عدم وجوب النية في كثير من الواجبات كاداء
الدين ورد الوديعة لحصول الغرض منها بدون النية وكذلك المقدمة فان الغرض منها التوصل
الى التعبد فلا يحتاج الى النية نعم ترتب الثواب عليها كانه يتوقف على النية ومنها لو وجبت
لكانت مقدرة شرعا والا لزم التكليف بما لا يطاق لكن لا تقدير لها والجواب انه ان اراد تقديرها
بالنص والشرع فقد يراعيها بالفاقة دالة على تعيين التقدير فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الدال
على تقديره العقل فان العقل يحدد ان الغرض من المقدمة الايصال فما يحصل به الايصال كان
من افراد المقدمة وما لا يحصل به لم يكن كذلك وان اراد اعم من ذلك فالملازمة مسلمة وبطلان التالي
ممنوع ومنها لو وجبت المقدمة لكان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ باطل ومنها لو وجب
لترتب الثواب عليها وجوابها ظاهر ومنها انه لو وجبت المقدمة لزم ان يكون تارك الوضوء اذا كان
على شاطئ النهر مستحقا لعقاب واحد واذا كان بعيدا عن الماء مستحقا العقوبات كثيرة مع ان الامر
بعكس ذلك والجواب انا لا نعد العقوبات دفعة ولو سلم فنقول ان استحقاق العقوبات
تختلف شدة وضعفا بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال والسهولة والصعوبة وغير ذلك فيجوز
ان يكون الاستحقاق الناشئ عن الترك في الصورة الاولى اكثر من الآخر وان كان الآخر اكثر عددا
بحسب الكم والعدد كيف ولم من يوجب المقدمة اما ان يقول بتساوي الاستحقاق في الصورتين
او يقول بالتفاوت والعقل يحكم بفساد الاول ظاهرا فتعين القول بالثاني وح يجوز ان يكون
زيادة الاول متفاوتة لتعدد الاستحقاقات في الثاني على انه يمكن ان تقلب عليهم نظير هذا الكلام
بان يقال لو لم يجب المقدمة لزم ان يكون المأمور بالوضوء اذا كان على شاطئ النهر مثابا بثواب واحد واذا كان

واذا كان بعيداً من النهاية فكذلك مع ان الفعل يحكم بزيادة الثواب التابعة والجواب الجواب ولا يخفى ان
هذا النقل لا يتوجه على ما اخترناه في هذا الباب واما القول الثاني فقد احتج عليه اما على عدم
وجوب غير السبب فبالاصل وضعفه ظ بعد ما قررنا وبالوجوه المذكورة وقد عرفت ما فيها واما على
وجوب السبب فبوجوه الاجماع نقله جماعة منهم الآمدي ان التوصل الى الواجب
واجب اجماعاً وليس بالشرط لما ذكر فتعين السبب فيكون واجباً والجواب عن الاول ان الاجماع غير
ثابت كما نقلنا سابقاً من ان عبارة المنهاج ظاهرة يدل على الخلاف وفي عبارة المختصر ايضا اشعار
الى المنع وعن الثاني ان المراد بالتوصل الى الواجب ان كان فعل ما هو وصلة الى الواجب فلا نم الاجماع
وان كان المراد تحصيل الواجب والاتيان به فمسلم لكن لا يجديهم كما لا يخفى ولا يذهب عليك انه تعكيس
الدليل بان يقال الاجماع حاصل على وجوب التوصل وليس بالسبب لما ذكر فيكون بالشرط فتدبر
وهو العمدة فيما بينهم وعليه تعويل الاكثر ان وجود المسبب عند وجود السبب ضروري وعند
عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور والجواب عنه ان الوجوب باختيار السبب
والامتناع بعدم اختياره لا ينافي المقدورية كما مر سابقاً وقد يرد عليه ايضا انه لو تم دليلهم هذا لزم
امتناع التكليف راساً لان السبب ايضا له سبب عند تحققه يجب وجوده وعند عدمه يمتنع وجوده
وهكذا يسلسل الكلام الى ان ينتهي الى الله تعالى قال الفاضل المذكور في رسالته بعد ان رد الدليل
المذكور وحكى الاستدلال على المطلوب بان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف وهو الحركات الارادية
الصادرة عنه التابعة لتحريك القوى المنبثة في العضلات واما الامور التي هي الحركات المفعولة
لها فليست فعلا للمكلف بل فعل المكلف مستتبع لها استتباع العلل للمعلولات او استتباع الاشياء
للامور المقارنة لها اقتراناً عادياً فلا يمكن تعلق التكليف به ويرد عليه ان المراد بفعل المكلف ان
كان معلوله القريب فلا نم وجوب انحصار تعلق التكليف فيه وان كان اعم من ذلك فمسلم لكن لا يجدي
نفعاً اذ المسبب فعل توليدي للمكلف صادر عنه بتوسط الفعل الاول كما زعم المعتزلة واستدلوا
عليه بحسن المدح او الذم عليه والحق ان يقال عند تعلق التكليف بالسبب اما ان يكون المطلوب
وجوده في نفسه او ايجاد المكلف اياه والاول بط فتعين الثاني وح ايجاد المكلف للمسبب اما ان يكون
عين ايجاده السبب ونسب اليه انتساباً عرضياً ام ايجاد آخر غير الايجاد الاول والثاني بط

لانا نقول انه ليس هيهنا تاثير اختياري واحد من المكلف في السبب وليس هيهنا تاثير آخر واثر
فيتعين الاول وهو المط وبالجملة ليس اتيان المكلف بالمسبب الحاصل في التكليف فعلاً آخر غير
ايجاده السبب وهو امر واحد ينسب اليهما بحسب اعتبار ويظهر ذلك بالمراجعة الى الوجدان انتهى
وفيه نظر لان مراده من كون ايجاد المكلف المسبب هو بعينه ايجاده للسبب منسوباً اليه انتساباً
عرضياً اما انه لا يتعلق بالمسبب ايجاد ولا موجد له بل انما ينسب اليه الايجاد بالعرض اي بالمجاز كما هو
راي بعض المعتزلة من ان الافعال التوليدية موجودات بلا موجد فهو في غاية الفساد والركاكة
وكيف يمكن ان يكون ممكن موجود بلا فاعل موجد واما ان الفاعل يوجدهما معاً حقيقة بايجاد
واحد فعل تعلق بمعلولين لكن ذلك لا ينفع في المرام اذ على تقدير كونه فعلا للمكلف وموجوداً بايجاده
بالقدرة والاختيار لا مانع من تعلق التكليف به اذ ما تصور بانما هو موجود شيء مع كسب
بايجاد واحد وهو ليس بمانع ضرورة كيف ولو كان هذا المعنى مانعاً لمنع من تعلقه بالسبب ايضا
لا يقال ذلك الايجاد الواحد متعلق بالسبب بالحقيقة وبالمسبب بالعرض ومناط التكليف الايجاد
فلما كان الايجاد متعلقاً بالسبب حقيقة وبالمسبب بالعرض كان التكليف ايضا متعلقاً بالسبب حقيقة
وبالمسبب بالعرض لان الكلام على تقدير كون الفاعل موجداً للفعل التوليدي حقيقة وح لا يمكن كونه
تعلق الايجاد به بالعرض اذ يصير بمنزلة ان يقال زيد موجود بالعرض حقيقة لكن ما اوجده حقيقة
ولا يخفى ما فيه من التناقض نعم لو لم يكن معنى بالعرض بالمجاز كما هو الظ عندنا لكان لهذا القول
وجه لكن ح نقول لا يلزم ان يكون تعلق التكليف حقيقة بما ايجاده بالذات بل يجوز ان يتعلق
حقيقة بما ايجاده بالعرض واما ان يراد انه فعل الله تعالى لكن ينسب الى العبد بالعرض كما هو راي
بعض فممنوع ما ادعاه اذ لا دليل عليه اصلا ودعوى الوجدان غير مسموعة مع ان الشواهد من حسن
المدح والذم عليه مؤيدة للمنع ومقول على ان بعض العلماء قد ادعى الضرورة في كون الافعال
التوليدية فعلا للعبد والمحقق الطوسي ايضا ادعى في ذلك على ما نسب اليه العلامة الحلي واما ان يراد انه
موجد تلك الافعال لا افعال المباشرة للعبد فح انه لا يذهب اليه احد فيرد ايضا ما مر في سابقه ولكن
نقول ان التكليف الشيء يستلزم ان يكون وجوده من المكلف ابتداء بل يكفي ان يكون وجود فعله
الذي يصدر عنه بالقدرة والاختيار لكن بشرط ان لا يكون صدوره من ذلك الفعل بالقدرة والاختيار

وكفى مؤيدا للمنع مدح العقلاء وذمهم على تلك الافعال من دون ملاحظة ارجاعه الى اسباب
الاتي بالمقام هو ان نقول ان ما يترتب على فعل العبد انواع منها الاحراق المتولد
من القائه شيئا في النار والظاهر ان هذا فعل طبيعة النار وان الصادر عن العبد ليس الا
الالقاء فعلى مثل هذه الصورة الظاهر ان الامر اذا صدر بالاحراق كان امرا بالالقاء فقط اذ الامر
بفعل الغير لا يصلح منها رمي الحجر والسهم ونحوهما فعلى راي من يقول ان الحركة القسرية
انما يصدر عن طبيعة المقسور بتحريك القاسر اياها لا عن القاسر بل بلا امكان بقائها بعد القاسر فهي
الظاهر ان الامر بالرمي امر بحركة اليد بحيث يصير مسخرا للسهم والحجر فقط لا بحركة السهم والحجر ايضا
لانها فعل الغير وعلى راي من يقول بصدورها عن القاسر فالامر بها امر به حقيقة سواء قلنا انه
يصدر عن العبد بتوسط حركة اليد او يصدر عن حركة اليد منها حركة المفتاح والقلم
ونحوهما والظاهر ان حركتهما اما من العبد بتوسط حركة اليد او من حركة اليد وعلى التقديرين
الامر بهما امر لا يخدشه فيه اصلا واما كونهما من طبيعة المفتاح والقلم بتحريك القاسر فغير ظاهر
اذ الدليل المذكور غير جار فيه ولا يظهر دليل غيره والعرف والعادة يحكمان بكونهما من العبد
وكذا حسن مدح العبد وذمه عليهما منها نحت الخشب ونحوه والظاهر ايضا انه اما
من فعل العبد بتوسط المنشار ونحوه وبتوسط حركة اليد واما من حركة اليد بتوسط المنشار
ونحوه وعلى التقديرين يصح الامر به واما كونه من المنشار ويكون حركته من نفسه بتحريك النجار
فخلاف الظاهر ما يترتب على النحت مثلا من الهيئة التي تحصل للخشب والظاهر على راي
الحكماء انها ليست من فعل العبد بل من فعل الله تعالى بل بلا امكان بقائه بعد العبد وانما العبد
معد لها بحركة اليد والالات وعلى هذا اذا صدر امر ظاهرا يتعلق بها فانما الحقيقة متعلقة بالنحت
ونحوه لا الهيئة ويظهر من كلام بعض المتكلمين انها من فعل العبد كما نقلنا سابقا انهم
يزعمون ان اصابة السهم للمرمي والالام الحادثة بعدها من فعل الرامي وعلى هذا يصح
تعلق الامر بها والظاهر هو الاول وما يتراءى من حسن مدح العبد وذمه عليها فامر سهل
اذ لا يبعد ارجاعهما الى المدح والذم على اسبابها ومثل هذا لا يصلح ان يعارض الدليل العقلي
القائم على ان الاثر لا يبقى بعد المؤثر ولا يحدث بعده بطريق الاولى منها الامر باعطاء

التي

التي يترتب على الفعل كالزوجية المترتبة على وجود الاربعة والتساوي للزوايا الثلث للقائمتين
المترتب على وجود المثلث ومثل هذه يمكن اعتباره على نحوين احدهما بان يؤمر بايجاد الزوجية
والتساوي وثانيهما بان يؤمر بايجاد الزوج والمساوي والظاهر مثل هذه الامور ان كانت لازمة
للفعل كالزوجية والتساوي المذكورين فاسنادها اما الى الفعل او الى الفاعل بتوسط الفعل
كما في ان موجد الشيء موجد لصفاته الذاتية وعلى التقديرين يصح الامر بها حقيقة سواء قلنا
ان ايجاد الفاعل لها ايجاد بالذات او بالعرض اذ لا منافاة بين ان يكون المطلوب بالذات تحصيل
حقيقة هذه الامور وان كان ايجادها بالعرض لان ما يقتضيه الامر هو ان يكون ايجاد المامور به
مطلوبا سواء كان ايجاده بالذات او بالعرض وكون ايجاده بالعرض لا يستلزم ان يرجع الامر حقيقة الى
ما هو ايجاده بالذات ولا يذهب عليك ان كون ايجاد هذه الامور بالعرض في الاعتبار الثاني الذي
ذكرنا اظهر وان كانت غير لازمة للفعل فتنظر في كل مورد الى ما يترتب عليها سوى الفعل ويستعلم
حالها من حال ما يلاحظه مما نقلنا ولا يخفى ان الصفات الوجودية مثل الكتابة والبياض ونحوهما
اذا تعلق الامر بالمشتق منها مثل كاتبا وكن ابيض فالامر متعلق بالاتيان بالكتابة حقيقة وان كان
الاتيان به بالعرض باعتبار الاتيان بعين حقيقته ولا منافاة كما علمت وما ذكرنا من التفصيل يظهر
حال ما لو فرض اهمال الامر ايضا ثم اعلم ان في جميع المواضع التي ذكرنا ان الامر بالسبب حقيقة لا نريد انه
لا يكون المسبب مامورا به اصلا بل المراد انه ليس مامورا به حقيقة بل هو مامور به بالعرض وان
كان في بعض المواضع الايجاد من المامور متعلقا به حقيقة والحاصل ان حكم المسبب ايضا عندنا
حكم غيره من المقدمات من ان الطلب والوجوب متعلق بالحقيقة بالمسبب وبالعرض بالسبب بالدليل
الذي ذكرنا في سائر المقدمات لكن بشرط ان يكون المسبب من فعل المامور بتوسط السبب ذاتا
بالذات او بالعرض واما اذا لم يكن من فعله كالاحراق ونحوه فالامر متعلق بالسبب حقيقة
لا بالمسبب وان تعلق به ظاهرا هذا ثم انه لو كان الامر على ما نسب الى الحكماء من انه لا مؤثر في
الوجود الا الله تعالى اي لا موجد سواه بل انما هو بمنزلة الشرائط والالات لكان الامر فيما نحن فيه ظاهرا
جدا كما لا يخفى ثم قال بعد ما نقلناه فان قلت التكليف بالمسبب تكليف بالسبب والسبب لكونه
حادثا يحتاج الى سبب آخر حادث لامتناع استناد الحادث الى القديم من غير توسط حادث

وننقل الكلام الى ذلك السبب فيلزم تحقق امور لا تتناهى فلو كان التكليف بالمسبب تكليفا بالسبب يلزم التكليف بما لا يتناهى مع ان مبادي السلسلة خارجة عن المقدرات البشرية فيلزم التكليف بما لا يطاق قلت نحن لا ندعي ان التكليف بالمسبب تكليف بالسبب مطلقا بل تكليف بالسبب الذي يباشره المكلف وهو داخل تحت ارادته واختياره لا انه تكليف بمباديه البعيدة الخارجة عن مقدرة الانسان فان قلت انتساب السبب الينا مثل انتساب المسبب سواء اذ السبب ايضا مستند الى سبب آخر يجب عنده وجوده لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذلك السبب ايضا الى سبب آخر وهكذا حتى ينتهي الى القديم فكما يمتنع تعلق التكليف بالمسبب المفروض يلزم امتناع تعلقه بالسبب ايضا وان كفى الاستناد بحسب الظاهر لزم تعلق التكليف بالمسبب من غير تعلقه بالسبب قلت هذه شبهة تمسك بها في نفي اختيار العبد ولا اختصاص لها بهذا المقام والتحقيق في حلها ما افاده بعض المحققين من ان افعال العباد لها مباد قريبة ومباد بعيدة فمن نظر الى مباديها القريبة واستنادها الى العباد بالكلية حكم بالاختيار الكلي وهو التفويض ومن نظر الى مباديها البعيدة الخارجة عن طوق البشر حكم بالجبر البحت والكلي وعدم استناد الافعال الى العباد ونفي الاختيار والحق التوسط كما افاده بعض الصادقين عليهم السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين وبالجملة اذا كان الفعل صادرا عن العبد بسبب الداعي فكونهما موقوفين على امر آخر لا ينافي استناده الى العبد وصحة التكليف به وكذا الواجب بسبب الداعي ولا يلزم السراية الى المبادي البعيدة واما قولنا بسراية التكليف من المسبب الى السبب فبناء على ان ايجاد المعلول بعين ايجاد السبب فيكون التكليف بالحقيقة راجعا الى ايجاد السبب تامل هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام انتهى ولا يخفى عليك ان توجيه الايراد الاول على الوجه المذكور غير صواب على رأي المتكلمين لانه على تقدير صحته يلزم تحقق امور غير متناهية في الواقع قطعا سواء كان التكليف بالمسبب تكليفا بالسبب او لا وهو ظ فتلك الامور الغير المتناهية اما مجتمعة او غير مجتمعة فان كانت مجتمعة فبطلانه مذهب الحكماء والمتكلمين جميعا وان كانت متعاقبة فبطلانه مذهب المتكلمين لامتناع التسلسل عندهم مط مع انه يلزم قدم العالم المخالف لمذهبهم ايضا فالصواب ان تقرر هكذا لو كان التكليف بالمسبب تكليفا بالسبب لزم التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد لان

كل

كل شيء له سبب حتى ينتهي الى الله تعالى وان الايراد الثاني لا يكاد يتجه اصلا في هذا المقام لان اجاب ما يترتب على ما اجبنا وادرج عليه ما ادرجنا تابناه غير الدليل الذي نقلنا عنه وتمسك فيه بعدم كون المسبب فعلا للعبد لكونه واجبا عند وجود السبب كما في دليلهم ثم اورد عليه بانتقاضه اجمالا بالتخصيص كما سمعت فحال لا يخفى لذلك الايراد حتى يتجه دفعه بان هذه شبهة تمسك بها في نفي اختيار العبد ولا اختصاص لها بهذا المقام او دليل ثانيا والدليل على ان المسبب واجب عند وجود السبب تحقق عليه هنا بل على انه ليس ايجاد المكلف متعلقا به حقيقة وما ذكره الورع لا يرجع بتحقق ذلك المخفي بالنسبة الى جميع الافعال وهو ظ ثم انما يرد على دليل القوم كما اشرنا اليه ثم قال في رسالة التمسوا على ان القائلين بان ايجاب السبب يستلزم ايجاب المسبب دون الشرط والحكم في التحريم فقالوا ان تحريم المسبب يستلزم تحريم السبب والدليل الذي ذكره الاكثر من ان وجود المسبب عند وجود السبب ضروري جار في التحريم والقائل الذي ابداه انهم جار فيه اذا عرفت هذا فاعلم انه يلزم من ذلك وجوب الشرط ايضا كما اشرنا اليه سابقا فالقول بالفصل تحكم فان قلت لعل مرادهم ان تحريم المسبب الوجودي يستلزم تحريم سببه الوجودي لا مطلقا فلا يجري في عدم الشرط والمشروط قلت هذا التخصيص لم يصرح في كلامهم ولا يساعد عليه دليلهم لاشتراكه ومع ذلك يرد عليه التحقيق لان خلاصة التحقيق الذي ذكرنا ان متعلق التكليف حقيقة الامر الذي يباشره المكلف دون كل الامر التوليدي فاذا كان حصول كل امر منحصرا في التوليد كان التكليف متعلقا باحد كل امرين مخيرا في الايجاب وبانتفائهما جميعا في التحريم سواء كان وجوديا او عدميا ولما كان تحصيل السبب عين تحصيل المسبب توليدا لا جرم يسري القبح من المسبب اليه فعدم المشروط لما كان قبيحا وحصوله قد يكون بطريق التوليد من عدم الشرط لا جرم يسري القبح من عدم المشروط الى عدم الشرط لا محالة انتهى ولا يذهب عليك ان قوله ولا يساعد عليه دليلهم لاشتراكه منظور فيه لان استدلالهم بالوجوب عند الوجود والامتناع عند العدم ويفرقون بين السبب والشرط بعدم تحقق الامر الاول في الشرط وان تحقق فيه الامر الثاني وح لا يجري الدليل في عدم الشرط لعدم تحقق الامر الثاني فيه وان تحقق الامر الاول والجواب مج فتم ثم بما ذكرنا من ضعف كل من دليلهم ودليل القائل المذكور ظهر الحال في تحريم السبب عند تحريم المسبب وفي وجوب الشرط وانه الدليل التام من ادلة القول كما وعدنا هناك واما القول الرابع فقد احتج عليه ابن الحاجب

غير موجود ح

بسببه احد الامرين او كان حصوله بالتوليد تارة وبالمباشرة اخرى كان التكليف متعلقا ح ع م

بانه لو لم يكن الشرط الشرعي واجبا لم يكن شرطا والثاني باطل لكونه خلاف الفرض فكذا المقدم بيان
الملازمة انه لو لم يجب الشرط لكان للمكلف تركه فاذا اتى بالمشروط فلا يخ اما ان يكون آتيا
بتمام المامور به او لا لا سبيل الى الثاني اذ لم يجب عليه سوى ما اتى به فان المفروض ان الشرط غير واجب
فيكون الآتي به تمام المامور به عليه فثبت الاول وح لم يكن الشرط شرطا لان الاتيان بتمام المامور به يقتضي
الصحة والاجزاء وتحققه بدون الشرط ينافي الشرطية قال الفاضل المذكور في رسالته المذكورة بعد ما نقلنا
واجاب عنه بعضهم بانه لا خفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امرا بشرطه ايجابا له والا فوجوب
الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان
بذلك الواجب كالوضوء للصلوة وهذا كان الشرط العقلي واجبا عقلا لحكم العقل بانه لا يتم الاتيان بالمشروط
دون الشرط الاتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن شرطا او جبه الشارع بامر آخر وفيه نظر لان محل
النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون امرا بشرطه اعا باله منا في للتحقق اذ كون الامر بالمشروط بيانا للشرطية
امرا بالشرط مما لا يصح ان يذهب اليه احد والتحقيق ان النزاع في ان الامر بالمشروط هل يكفي في ان ذلك الشيء
شرط لصحته هل هو امر بالشرط ام لا فتم الكلام فما دام لم يكن الشرط مامورا به بامر آخر فقوله يدل هذا الكلام الآخر
ما ذكره محل تامل وقوله وجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب
الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب منظور فيه لان معنى الشرطية ان صحة ذلك الواجب شرعا يتوقف
عليه وخطاب وضعي لا يستلزم خطابا اقتضائيا كما هو التحقيق عند المستدل والا لزم [illegible] انا نعلم
ان الآتي بالمشروط بدون الشرط غير آت بتمام المامور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون الامر
متوجها خاصا من الهيئة المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية فيتبع الهيئة
المخصوصة وح يكون الشرط ما يتوقف عليه حقيقة المامور به ويكون نسبته الى المشروط به شرعا[2] وليس
هناك كك ومجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب في احدهما دون الآخر فالفرق تحكم وبالجملة اذا امر
الشارع بالصلوة مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعي خطابا آخر كان تمام المامور به حقيقة كالاركان المعينة
من غير خصوصية اخرى ثم اذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر ان ليس
المراد بالمامور به في الخطاب السابق حقيقة الاركان المذكورة فقط بل الطبيعة المخصصة بكونها صادرة عن
المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هي ما يتوقف عليه المامور به وليست نفسه ولا جزئه وايجاب الشيء

لا يستلزم

[2] كنسبة الشرائط العقلية الى المشروط بها عقلا والفرق ليس الا بان نحو المشروط هنا علم الشرط جاز عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعا صح صح

لا يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان تكون الخصوصية واجبا عليحده اذ ليس
المراد الا الطبيعة المخصصة بهذه الخصوصية فاذا امرنا بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان تكون طبيعة الصلوة
واجبا عليحده وكونه ظهرا واجبا عليحده اخرى بل الواجب واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج
او منحلة الى الاجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة
او فعلنا الصلوة[1] كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك
الوضوء اصلا الا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمة انتهى ويمكن دفعه بان يقال ان
التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة
عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا باعداد سببها فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة
بتلك الهيئة تكليفا باسبابها وسببها الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة
كتعلقه بالصلوة انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان ما اورده على الجواب الذي ذكره بعضهم وهو العلامة
التفتازاني ملخص بتمامه في حاشية مولانا ميرزا جان على شرح المختصر لكن بوجه لا يرد عليه ما يرد على
هذا الفاضل من ان ما اورده من قوله وايضا الى قوله وقوله ليس بوارد لان مراد المجيب من كلامه
الآخر في قوله وانما يصح لو لم يكن شرطا الخ هو الحكم بالشرطية لانه على زعمه حكم بالوجوب وهو كما يظهر
من النظر فيه هذا ثم ان ما اجاب به عن اصل الاستدلال فهو كلام حق لا يعتريه شبهة وقد نقلنا به في
سالف الزمان وما ذكره من الدفع مدفوع اما اولا فبما عرفت من عدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب
واما ثانيا فبان يقال انه لا بد في المثال المفروض على تقدير القول بوجوب الشرط ايضا من القول بوجوب امر آخر
غير الطهارة وطبيعة الصلوة اذ لو كان الواجب منحصرا فيهما لزم ان يبرء الذمة عند الاتيان بهما ولو كانت
الطهارة متاخرة عن الصلوة وهو ظاهر وايضا انه لو اتى بالمشروط فقط لم يبرء الذمة من كل امر به وان كانت
مشغولة بالامر بالشرط والحال انه ليس كك وح نقول فذلك الامر الصادر[2] مباشرة متوقفا على الطهارة عقلا
ام لا وعلى تقدير التوقف نقول ان المكلف به طبيعة الصلوة مع ذلك الامر الاعتباري لصلاحيته لتعلق
التكليف لكونه من الافعال المباشرة فرضا غاية الامر ان وجوده يتوقف على الطهارة فيكون كالطهارة
من قبيل الشرائط العقلية ولا يكون واجبا من دون لزوم محذور وان لم يتوقف يلزم ان يكفي الاتيان
بالطهارة والصلوة باي نحو اتفق مبرئا للذمة وان كانت الطهارة متاخرة اذ طبيعة الصلوة غير موقوفة

[1] الوضوء وتركناه

[2] اما ان يكون امرا صادرا عن المكلف باختياره مباشرة اولا بل يكون امرا قلبيا صادرا عن المكلف باعتبار صدور سببه اذ لا تخرج عنهما وعلى الاول اما ان يكون ذلك الامر ح ح

علی الطهارة والمفروض انه لذلك الامر الآخر ايضا غير متوقف عليها فلو فرض انه اتى المكلف بها ثم اتى
بالطهارة فقد اتى بجميع ما امر به اذ لا شیء سوى الامور الثلثة فتبرئ ذمته منه هذا لاتی لعدم كونه متوقفا
على الطهارة حتى تكون الطهارة من قبيل الشرائط العقلية ومع ذلك لا يمكن الاستكمال عن الطهارة بمكن
الاتيان بها وبالصلوة بدون الطهارة بل يكون مثلا من قبيل الفصلا والنقص للطهارة ويكونان موجودين
بوجود واحد لانا نقول الطهارة الكذائية اما ان تكون متوقفة على الصلوة المتأخرة او مستلزمة لها
اولا وعلى الثاني المحذور المذكور باق بحاله اذ نجوز في الاتيان بالصلوة قبل الطهارة الكذائية ثم الاتيان
بها فيلزم حصول الغرض وعلى الاول نمنع قطع النظر عن صحته وفساده نقول ما ذكرتم في الطهارة نفرضه
في جانب الصلوة بان يكون ذلك الامر الآخر من قبيل الفصلا والنقص مثلا للصلوة ويكون الصلوة الكذائية
متوقفة على الطهارة المتقدمة او المستلزمة لها ويكون هو المامور بها فقط بدون خصوصية الطهارة ويكون
الطهارة في صورة التوقف مقدمة عقلية والتجويز يكفينا في مقام المنع مع ظهور ان المعقول ظاهر الاحتمال
الذي ذكرنا الا ما ذكرتم وعلى الثاني نقول نقول ان التكليف بذلك الامر يستلزم ان يكون له سبب يستلزم وجوده
وجوده ويكون مقدورا للمكلف فذلك السبب اما ان يكون هو الطهارة وجميعه الصلوة او مع شيء آخر ولا
لا يصلح للسببية لعدم استلزام وجودهما وجوده كما ذكرنا آنفا وفي الثاني ننقل الكلام الى ذلك الشيء
المنضم الى الطهارة والصلوة بانه اختياري اولا وعلى الاول اما ان يكون متوقفا على الطهارة اولا وعلى
كل ما ذكرنا آنفا وعلى تقدير التوقف نختار انه متعلق التكليف مع جميعه الصلوة بدون الشرط من دون
محذور وعلى الثاني نعود الكلام المذكور ولما كان ذهابه الى غير النهاية ممتنعا فلا بد من كون نهايته الى
الامر الاختياري ويلزم ما ذكرنا من عدم لزوم القول بوجود الشرط فان قلت لا يلزم في كل امر مسبب ان يكون
سببه بجميع اجزائه مقدورا للمكلف بل يجوز ان يكون بعض اجزائه مقدورا له وبعضها الآخر من فعل الامر مثلا
في الامر بذلك الشيء يحتمل ان يجعل الامر بعض اجزاء سببه المقدور للمكلف ثم يجب على الآمر ان يكون
صادرا من الشرع هو الزمان ولا شك ان الطهارة وجميعه الصلوة والزمان ايضا ليس سببا للامر المكلف به
المذكور لجواز تحقق الامور الثلثة المذكورة بدون تحقق الامر المذكور وهو ظاهر وبما ذكرنا اندفع ايضا الايراد
على الجواب المذكور بانه على هذا تلتزمون القول بوجوب شيء آخر غير المشروط لكن المسئلة تقول انه الشرط
وانتم تجعلونه غيره فلا ثمرة معتدا بها لهذا الجواب مع ان ما ذكره الى النظر وجه الدفع ظاهر هذا ويمكن

ان

ايجاد الجزء الآخر حتى يلزم
التكليف بالاطلاق فاندفع
ما ذكرت فلت الامر الذي
ينصب فيما نحن فيه منه مع

[illegible]

ان يتكلف من قبل المستدل ويقال ان مراده بوجوب الشرط الشرعي انه عند الاشتراط يجب شيء آخر سوى المشروط
وهو لا خفاء فيه وبعد هذا ثم لا يخفى ان القول بوجوب الشرط الشرعي ان كان قولا بوجوبه خاصة بدون غيره وان
كان سببا له لم يجد في الجزء الاثباتي ما نقلنا وفي الجزء السلبي ما ذكرنا من وجوه الاحتجاجات في القول الثاني
وقد عرفت ما فيها وايضا اكثر تلك الوجوه جار في الشرط الشرعي ايضا كما لا يخفى عند التامل وان كان قولا بوجوبه
ووجوب السبب ايضا فدليله في الجزء الاثباتي مركب مما نقلنا ومن ادلة القول الثالث وفي الجزء السلبي احتجاجات
القول الثاني مع جريان اكثرها في الشرط والسبب جميعا فتم هذا ما يتعلق بالمطلب الاول
فاصل كما مر الاشارة اليه انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة فهل التكليف به
مقيد بوجود المقدمة سواء قيل بوجوب مقدمة الواجب المطلق او لا لان الوجوب حينئذ مشروط فالامر بالصعود
مثلا معناه اصعد اذا كان السلم موجودا فكما لا يجب ايجاد السلم كالسعي الى تحصيل النصاب ولا عقاب اصلا لم يتفق
وجود النصاب ويعرف بحج الزكوة اختيارا فكذلك لا يجب نصب السلم ولا عقاب لو لم يتفق نصبه ثم ترك
الصعود بالاختيار وعلى الثاني يتحقق استحقاق العقاب البتة اذا ترك النصب والصعود اختيارا
سواء قيل بوجوب مقدمة ام لا وقد تقرر هنا تنقل الاقوال وهذا الخلاف ايضا يتقى في ادلى النظر الى الخمسة
المذكورة في الخلاف الاول الاول على الوجوب على الاطلاق مطلقا سواء كانت المقدمة سببا او شرطا مطلقا
الثاني تقييده مطلقا الثالث بقاؤه على الاطلاق بالنسبة الى السبب دون غيره الرابع والخامس بقاؤه على
الاطلاق بالنسبة الى الشرط الشرعي على ما ضابطه من ضم السببية وغيره لكن عند التحقيق لا يحصل القول
اذ لا معنى لتقييد وجوب الشيء بوجود سببه وقد عرفت سابقا ان الظاهر ان عند اختيار السبب لا حسن لا مقدار
التكليف فكيف بابتدائه ولا يجوز ان يرد هنا التكليف عند تحقق منزلة التكليف الذي شرطه وجوده بل
وهو نظير ضرورة وهذا بخلاف الشرط لان عند وجوده لم يحصل اختيار المشروط ولا اختيار سببه فلا فساد
في تقييد وجوب المشروط بوجوده واما القول الرابع والخامس فهو ايضا ما لا وجه للذهاب اليه اذ لم يجعل
بين الشرط الشرعي وغيره في هذا المقام علاوة على تمام الاول كما عرفت فانحصر القول في اثنين الاول والثالث
وذهب الى الاول منها اكثر المتقدمين والمتأخرين وهو الصحيح وذهب الى الثاني السيد ابن زهرة ولا فرق
السيد بين السبب وغيره في هذا المقام بناء على نفي الفرق كما انتفى القول الثالث المذكور في الخلاف الاول
وكانه نسب اليه انه ذهب في الخلاف الاول الى القول الاول كما سيظهر عن قريب فالحجة

٣
محسب اللفظ
مقدمته وان كان مطلقا
ام لا وعلى الاول لا عقاب على
ترك الفعل اصلا ما لم يتفق
وجود مع صح

لا يخفى ان الاقوال الاخيرة العقلية
ما ذكر كلها تركنا بعضها
لندرته منه

٣
الثاني صح

عليه انه اذا امر السيد العبد بشرى اللحم بان يقول له اشتر اللحم من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه وكان الشرى متوقفا
على المشي مثلا وكان العبد قادرا على المشي فلم يمش ولم يشتر فلا شك ان العقلاء يذمونه الى آخره ولا يقبلون
تعليله ۲ وهو ظ قال الفاضل المذكور في رسالته بعد نقل هذين الحجتين للقول الاول ما اسلفناه من الادلة كلها على وجوب
المقدمة مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه لان الادلة السابقة انما تدل على ان مقدمة الواجب المطلق واجبة وهذا لا دخل له
في هذا المقام اصلا لان الكلام هيهنا في ان التكليف مطلق او هو بحسب اللفظ مقيدة الى الواقع لا دشان ما
كلا يخفى وقال السيد الفاضل الجليل ايضا في رسالته في هذا المقام حجة القول الاول ظاهر مما سبق وحاصلها التمسك
باصالة البقاء على الاطلاق والعدم مع بنائه على عدم وجوب الشرط من تكليف ما لا يطاق وقد عرفت ما فيه انتهى كلامه
وهذا وان كان يمكن ان يجعل قوله واصالة البقاء على الاطلاق اشارة الى ما ذكرنا من الحجة لكن لا دخل له اصلا سواه
في هذا المقام ولعل وجهه انه اختلط عليه القول الاول بوجوب المقدمة حيث قال بعيد ما ذكر ان ما قال بعضهم الخ لكن
القول بالتقييد مما لا وجه له عند التحقيق لما بينا سابقا واختلطها في غير بحسبه قولين الاول وجوب المقدمة
على الاطلاق والثاني من كلام الحجة المقيد بالشرط انتهى فلا وجه لذكر هذه المقدمة في الدليل وانت خبير بانه نحو الدعوى
على هذا الوجه مما لا وجه له اذ لا دخل لوجوب المقدمة وعدمه في هذا المقام باصل نزاع آخر كما فصل في المقام الاول
تقريره كما قررنا وكانه تبع من تقدمه في ذلك ومشى على اثره والفاضل المذكور تمم تحرير الدعوى مثل ما حرر السيد لكن
هذا مع ما فيه كما عرفت لا يجدي في تصحيح كلامه لان الادلة المذكورة سابقا انما تدل على احد جزئي المدعى واما على
جزئه الآخر الذي هو المقصود كما علم في هذا المقام فلا كما لا يخفى فقد احتج عليه بوجهين الاول وهو
المستفاد من كلام السيدان الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمان مطلق ومشروط والثابت مطلق الوجوب وهو
اعم من الوجوب المطلق والدلالة العام على الخاص لكن الوجوب بالتقييد يحتج شرط الارتفاع على المقيد فيمكن ان يحصل
عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لا صالة البراءة وجوابه انا لا نسلم ان الثابت مطلق الوجوب بل الوجوب
المطلق بدليل ما ذكرنا من الحجة على القول الاول وايضا لو تم هذا لزم ان لا نحكم بالوجوب على تقدير وجود المقدمة
ايضا اذ كان بالنسبة الى مقدمته قسمان كذلك بالنسبة الى غير مقدمته ايضا قسمان فلعله كان شرطا بشيء
آخر سوى مقدمته ولم نعلمه والاصل براءة الذمة حتى يتبين الفرق بين المقدمة وغيرها في هذا الحكم على ما يجب
كما لا يخفى انه لو بقي الكلام على اطلاقه ولم يقيد بوجوب المقدمة فاما ان نقول بوجوب المقدمة او بعدم
وجوبه وكلاهما باطلان اما الاول فلان وجوب المقدمة خلاف الاصل فالقول به بلا دليل باطل واما الثاني فلانه

۲ بعدم اثبات وجود المشي منه وهذا دليل على انه منه علم تعليق الوجوب اذ لو كان ظاهرا في التقييد ومحتملا له احتمالا ... لما كان الامر كذلك بل كان التقييد به وتفاصيل وجود المشي ... تعليله صح صح

يلزم وجوب التوصل الى الواجب بالغير الواجب وهذا الاستدلال يدل على انهم قائلون بالقول الاول في المقام
الاول كما اشرنا اليه الا ان يكون هذا الدليل لبعض ولم يرتضه بعض آخر وجوابه اما على القول بعدم وجوب مقدمة
الواجب المطلق فباختيار الشق الثاني ومنع بطلان اللازم وقد مر تفصيل القول فيه واما على القول بوجوبها
فباختيار الشق الاول ومنع كون القول بوجوبها بلا دليل لان الدليل ما ذكرنا من حجة القول الاول فان قلت ما ذكرت
من الحجة انما يدل على ان ظاهر العبارة المذكورة اطلاق الوجوب لا انه نص فيه اذ لا خفاء في جواز حمله على
التقييد فح نقول لا انه في حمله على التقييد يلزم مخالفة الظاهر كذلك في حمله على الاطلاق يلزم مخالفة الاصل
لان الاصل عدم وجوب المقدمة وفي الحمل على الاطلاق يلزم وجوبها على هذا القول فلا بد من بيان يرجح
ارتكاب احدهما على ارتكاب الاول قلت لا خفاء في انه اذا دل ظاهر على خلاف اصل لا بد من ارتكاب
خلاف الاصل بناء على العمل بالظواهر والا سقط الاستدلالات اللفظية الظاهرة كما لا يخفى وكما فصل
المذكور في رسالته اورد هذين الوجهين المذكورين ثم قال الحق هو الوجه الثاني فالاولى اختيار القول الاول وهو وجوب
المقدمة والارتكاب بخلاف الاصل بناء على ان وجوب الشرط مطلق والتقييد بحال الوجود والمقدمة خلاف الاصل
لا انا نقول القول بوجوب المقدمة يحتاج الى ثبوت ان مخالفة الاصل اولى من التقييد وهو تم والجواب عن الاول ان
التكليف غير مقيد بحال وجود المقدمة نحن نمنع في هذه الصورة صحة المؤاخذة لو ترك المقدمة مع ترك
مقدماته وعدم صحة الاعتذار والتعليل بعدم وجوب المقدمة وذلك لا مورد الا على ان التكليف متعلق
بالمقدمات الا ترى انه لو قلت لعبدك اشتر اللحم لم يجب منه التعليل بعدم حضور اللحم او عدم
الطلب الا او غيرهما وبهذا يظهر الجواب عن الثاني ايضا لان القول بوجوب المقدمة ليس من مخالفة الاصل
بلا دليل للدليل الذي ذكرته ونظهر ايضا اندفاع ما قيل من ان القول بوجوب المقدمة المخالفة للاصل اولى
من القول بتقييد المطلق على ان ابقاء الالفاظ على ظاهرها اولى من ابقاء الاصل على حاله والا سقطت
الاستدلالات اللفظية كما لا يخفى انتهى كلامه ولا يخفى ان قوله لانا نقول منع في مقام الاستدلال
وان ظاهر قوله على ان ابقاء الخ دال على انه جواب آخر غير الجواب الاول وهو لا يكاد يصح لان
ما ذكره في الجواب من وجود الدليل ليس الا ان ظاهر الاوامر المطلقة يدل على اطلاق الامر وعدم
تقييده ويلزم منه وجوب المقدمة فح لو لم يحكم بانه اذا دل الظاهر على خلاف الاصل
يلزم العمل بالظاهر لم يتم المراد ولم يسقط القول بمعارضة الاصل والظاهر كما ذكرنا

۲ في وجوب المقدمة اولى من مخالفة الاصل صح

فليس هذا جوابا على التحقيق بل لابد في اتمام الجواب مما ذكرنا فتامل واعلم ان السيد قدس سره
بعد ما فرق في الذريعة بين السبب وغيره في هذا المقام بتقريب ما ذكرنا حيث قال
الفرق بين الامرين انه لا يصح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب واتفاقه وذلك
لان مع وجود السبب لا يتقى وجود المسبب الا لمانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل
وليس كذلك مقدمات الافعال لانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان اكون قد تكلفت تحصيله
الطهارة كما جرى ذلك في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين فالسبب اذا كان ايجاب
المسبب ايجابا لسببه فاباحة المسبب اباحة للسبب وكذلك تحريمه وفي الجملة احكام
المسبب لابد من كونها حاصلة متعدية الى السبب فاما احكام السبب في اباحة
او حظر او ايجاب فغير متعدية الى المسبب لانه يمكن مع وجود السبب المنع من المسبب
انتهى وفي هذا الكلام خلل اما اولا فلان ما ذكره انما يدل على انه لا يصح تقييد وجوب
المسبب بوجود سببه لا ان ايجاب المسبب ايجاب لسببه فكيف اخذه اصلا وفرع
عليه ما فرع بمجرد ما ذكر واما ثانيا فلانه اذا كان جميع احكام المسبب متعديا الى
السبب كما فرع فاذا فرضنا ان السبب واجب مثلا فلو لم يتعد حكمه الى المسبب لكان
فالمسبب اما حرام او مباح وعلى التقديرين يلزم ان يكون السبب ايضا كذلك هف والجواب
عن الخلل وتمامها يظهر بعد التامل هذا وهو ان الامر بذي المقدمة
هل هو مشروط بوجود المقدمة ولا يمكن ان يكون مطلقا او لا فما يمكن ان يحتج به
على الاحتمال الاول منه هو الدليل الثالث على القول الاول في الخلاف الاول
كما اشرنا اليه ثمة وقد عرفت جوابها فالصواب اذن هو الاحتمال الثاني كما يحكم به
الوجدان ضرورة والراجح على تقدير تحقق الاحتمال الاول من
هذين الاحتمالين وهو ان الامر المطلق الوارد بذي المقدمة مع كونه مقيدا
بوجود المقدمة ظاهرا على وجوب المقدمة اولا فحجة الاحتمال الاول منه وهو
الصواب ما ذكرنا من الحجة على ما اخترناه في الخلاف الثاني وحجة الاحتمال
الثاني اصالة عدم الوجوب والجواب ما ذكرنا سابقا من وجوب العمل على

الاصل

الاصل لدلالة الظاهر فتدبر قال السيد الفاضل في رسالته محل الخلاف
كما ذكرنا على التقدير بين الامور الخارجة عن ظاهرها يتناوله الامر من الاسباب والشروط
واما الاجزاء فكانه لا ريب ان الامر بالكل امر بها من حيث في ضمنه لان ايجاد الكل
هو ايجادها كذلك وليس ايجادها كذلك امرا اخر غير ايجاد اجزائه انتهى وفيه تامل
بل الظاهر جواز جريان الخلاف في الجزء ايضا كما لا يظهر عند الرجوع الى ما ذكر
في الخلاف الاول نعم لا يمكن اجراء الخلاف الثاني فيه فتامل ثم اعلم ان النزاع على
التقدير الثاني ثمرته ظاهرة واما على التقدير الاول فليس له كثير فائدة وقد ذكر لظهور
فائدته في بعض المواضع مثل الصلوة في الثوبين المشتبهين فان بعض
الاصحاب منع منه واوجب الصلوة عاريا مستدلا باعتبار النية وعدم امكان
الجزم ههنا وهذا بناء على عدم وجوب المقدمة كما لا يخفى وكذا وصف المشتبهة
بالاجنبية بالتحريم وكذا نذر فعل واجب او تعليقه او تعليق الظهار عليه
وكذا الوصف بالفسق بعد ترك المقدمة قبل دخول زمان ترك الواجب ونحوها
اعاذنا الله من الاتصاف بالفسق عن امر في جميع الطاعات والقربات وبدل
بفضله سيئات اعمالنا حسنات وجعل خواتيم امورنا خيرا من المقدمات
هذا اخر ما اردنا ايراده في هذه الرسالة والحمد لله والصلوة على خاتم
الرسالة واله اولي الهداية والدلالة قد وقع الفراغ من
تسويد هذه الاوراق ليلة الاثنين ثامن
شهر الربيع الثاني من شهور سنة
الخامس والثلثين بعد الالف
ومائتين من الهجرة المقدسة
بيد العبد تراب اقدام الطلبة
ابن المرحوم مير سيد علي
محمد مهدي الحسيني

لاختيار الاوقات لاستخادة القران المجيد مروي عن ابي عبد الله عم

يوم السبت

من الصبح الى الفجر ثم من الظهر الى العصر

يوم الاحد

من الصبح الى الظهر ثم من الظهر الى المغرب

يوم الاثنين

من الصبح الى الطلوع ثم من الفجر الى الظهر

يوم الثلثا

من الفجر الى الظهر ثم من العصر الى العشاء

يوم الاربعا

من الصبح الى الزوال ثم من العصر الى العشاء

يوم الخميس

من الصبح الى الطلوع ثم من الظهر الى العشاء

يوم الجمعة

من الصبح الى الطلوع ثم من الفجر الى العصر

ثم من المغرب الى العشاء

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

اجمع علماء الاسلام ظاهرا على ان من جملة اسباب تحريم النكاح الرضاع في الجملة والاصل فيه قبل الاجماع قوله صـ فيما رواه الفريقان يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورواه ثقة من اصحابنا في الصحيح وغيره عن ابي عبد الله وابي الحسن عليهما السلام ثم ان كونه سببا في التحريم موقوف على امور الاول ان يكون اللبن عن وطي صحيح فلو در لا عن وطي او عن وطي بالزنا لم ينشر على المعروف بين الاصحاب وحكي عليه الاجماع في التذكرة عن جماعة منهم جناب في المسالك للاصل فان اطلاقات التحريم بالرضاع منصرفة الى غير ذلك ولصحيح عبد الله ابن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن لبن الفحل قال هو ما ارضعت امرأتك من لبنك ولبن ولدك ولد امرأة اخرى فهو حرام ومثلها حسنة بابن هاشم ما ارضعت امرأتك من لبن ولدك ولد امرأة اخرى ويستفاد منه اشتراط كون اللبن عن الوطي انه لا حكم للبن الرجل وفي حكم لبن الخنثى اشكال مبناه على انه لو علم كون لبنه من الوطي فلا اشكال في كونها امرأة الا على ما ورد في بعض الاخبار من امرأة خنثى ولدت وولدت في ايام امير المؤمنين عليه السلام فالحقه عليه السلام بالرجال بعد عد الاضلاع وعلى التقدير هذا الخبر من الشواذ ولا حكم ايضا للبن المرأة الموطوءة الغير الحاصل من الوطي فان اللبن انما يحصل عن الوطي بعد العلوق والحمل وتحقق الولد وقد يستفيد جميع ذلك من الصحيحة المتقدمة وهل يعتبر انفصال الولد او يكفي الحمل وجهان بل قولان اختار العلامة او لهما في التحرير وثانيهما في القواعد وهو الاظهر للاطلاق فانه وقوله صـ في صحيحة بريد العجلي كل امرأة ارضعت من لبن فحلها ولد امرأة اخرى من غلام او جارية فذلك

وحشره مع الائمة الطاهرين وجعل روحه الشريفة في اعلى عليين ولعمري انه لكان اسوة حسنة (الرضاع)

لبنيه الاطيب الاطهرين كان عن الدنيا نزاهة وفي الاخرة ولاها عرضت عليه الدنيا فابى ان يقبلها فطلم من رفاعها

الرضاع الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله الخبر وذلك مما تداوله الصحاح وغيرها على اناطة التحريم بكون اللبن من الفحل كصحيحة الحلبي وموثقة جميل بن دراج بأحمد بن مضال ورواية ابي بصير ولا ينافيها ما وقع في صحيحة ابن سنان وحسنة المتقدمتين من لبن ولدك اذ يصدق على ذلك اللبن ايضا انه لبن الولد كما يشهد به الوجه في دعوى عدم صدق الولد مضافا الى الاب على الحمل نظرا الى الخارج فيما نحن فيه لان وجود الولد بالفعل لا يعتبر في اضافة اللبن اليه نعم في رواية يونس بن يعقوب ويعقوب بن شعيب لبن من غير ولادة لا يوجب النشر لكنهما مع عدم صحتهما قابلتان للحمل على در اللبن من غير ولادة ولا ما هو حاصل في المستقبل بان يكون الدر لا عن حمل كما قد يتفق فلا تنهضان لتقييد اطلاقات الكتاب والسنة الا ان يمنع عموم الدعوى لانصرافها بحكم الغلبة الى الارضاع بعد الوضع فيرجع في غيره الى اصالة الاباحة فتامل ثم ان الوطي الصحيح المعتبر كون اللبن عنه يشمل الوطي بالنكاح الدائم والمنقطع وملك اليمين والتحليل واما الوطي بالشبهة فالمشهور الحاقه في النشر بالنكاح والاخير كما في غاية الاحكام وربما فيه المحقق في الشرايع وعن الحلي الجزم بعدم النشر ولا قائل بالنشر ثانيا ثم النظر والتردد ثالثا والمسألة محل اشكال من اطلاق الكتاب والسنة فان الفحل في صحيحة بريد المتقدمة وغيرها اعم من الزوج ويؤيده ان الوطي بالشبهة بمنزلة النكاح في لحوق النسب ومن الاصل والاطلاقات المعتبرة هنا الزوج وصغرها في صحيحة ابن سنان وحسنة السابقتين ما ارضعت امرأتك ولعمر على دعوى ورود التقييد بالمرأة مورد الغالب جرى مثله في غيره من القيود فيشكل بابه لاستلزامه عدم اعتبار كثير من الشروط وترددت في المدارك وهو في محله الا ان القول بالنشر لا يخلو من قوة

وانفراق

فيلتدم

لان دلالة المطلقات على الاطلاق اقوى من دلالة المقيد على الاختصاص مع ان تخصيص
اللبن بالمرأة كما في خبر مسعدة بن صدقة وابن سنان وحسنة وغيرها مخالف للاجماع
للاتفاق على النشر بالارضاع من المملوكة والمحللة فلا بد من حمل التقييد فيهما على
التمثيل بالفرد الغالب وان احتيج في اخراج اللبن الحاصل من الزنا عن اطلاقهما الى
شمول الولد فيهما لولد الزنا الى دعوى الاجماع على خروجه ويكشف عما ذكرنا عدم تصريح
احد من فقهائنا بعدم النشر في المسئلة ولحوق وطي الشبهة بالنكاح في غالب الاحكام
الثاني من الشروط كون شرب اللبن على وجه الامتصاص من الثدي فلا ينشر الحرمة
موجرة اللبن في حلق الرضيع على الوجه بين معظم الاصحاب لان الارضاع المنوط
به النشر في الادلة لا يتحقق عرفا الا بالامتصاص فلا يقال لمن شرب اللبن المحلوب منه
انها مما ارتضع منها بخلاف ما لو امتص من ثديها ولو فرض تسليم شمول الارتضاع
لغير الامتصاص فلا مجال لانكار انصرافه اليه فيبقى الحكم فيما عداه باقيا تحت اصالة
الاباحة خلافا للمحكي عن ابن الجنيد فاكتفى بالوجور اما لدعوى صدق الارضاع
وان حصول ما هو المقصود منه من انبات اللحم وشد العظم واما للمرسل المروي
في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال وجور الصبي اللبن بمنزلة الرضاع وفي الكل
نظر لمنع الدعوى المذكورة وعدم البينة كدعوى كون المناط في النشر مجرد انبات اللحم
وشد العظم وضعف المرسلة ومعارضتها برواية زرارة عن الصادق عليه السلام
لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين بناء على جعل الحولين
ظرفا لا اصل الرضاع لا للمدة حتى يخالف الاجماع فالاولى دون القول المشهور
الا ان الاولى مراعاة الاحتياط الثالث حيوة المرتضع منها فلو اعتاد بعض نعم
من المرأة بعد موتها لم ينشر بل ادعى عليه حكاية خلاف صريح في المسئلة

قيل

قيل لعدم تعلق الامتنان اوضعيفه لظاهر في مباشرة المرأة للارضاع المنفية
في حق الميتة فيدخل في عموم واحل لكم ما وراء ذلكم وفي اصالة الاباحة الى ان يثبت
المزيل وقيل لانها خرجت بالموت عن التحاق الاحكام فهي كالبهيمة المرضعة وبان
المتبادر من اطلاق الرضاع في الادلة ما اذا حصل بالارتضاع من الحي فيبقى
غيره داخلا في عموم ادلة الاباحة وفي الجميع نظر لمنع ظهور الاية في مباشرة الارضاع
فلا يجدي للقطع بخروج المباشرة عن حكم الاية ولا يلزم منه دخولها في قوله واحل
لكم ما وراء ذلكم لعدم قابلية الميت للحكم عليه بالتحريم ولا التحليل فان الكلام في
الارتضاع من الميتة انما هو في حدوث الحرمة بين الرضيع وغير الميتة ممن يتعلق
به اللبن فيكفي لنشر النشر عموم قوله تعالى واخواتكم من الرضاعة وقوله يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب فلا ظهور لهما في مباشرة المرأة للارضاع مع ان مباشرة المرأة
للارضاع وقصدها اليه غير شرط اجماعا كما ادعاه في المسالك بل لو سعى اليها الولد
وهي نائمة او التقم ثديها وهي غافلة تحقق الحكم وما قيل من ان الاية دالة بظاهرها
على اعتبار الحيوة والمباشرة والقصد فلا يلزم من عدم اعتبار الاخيرين لصارف عدم
اعتبار الاول فيه انه لا دلالة للفظ الارضاع على الجميع دلالة واحدة فلا يمكن التفكيك
فيه لو فرضنا وجه لم نتمسك بالاخبار الدالة على الارضاع مع سلامتها عن بعض
ما يرد على الاية واما التمسك بالاصل فمدفوع لولا الاطلاقات واما خروج الميتة
عن قابلية الحكم عليها فمسلم ولا كلام فيه وانما الكلام في نشر الحرمة بين الرضيع
واصوله وفروعه وبين غير هذه المرأة من الفحل واولاده واولاد المرأة وغيرهم
واما دعوى تبادر غير الارتضاع من الميتة في الاطلاقات فيوجب حملها عنوعة
فان الاتحاد فالتبادر للذهن تفاوتا بين من ارتضع منه مع الرضعات حال الحيوة وبين من ارتضع منه حال الحيوة خمس عشرة
رضعة الا رضعة واحدة فاكملها بعد
الموت من الانصاف لنصرفه الاطلاقات الى غير
صورة تحقق ارتضاع جميع الرضعات حال الحيوة

٦٦٤

الموت فالاحسن في الاستدلال على اعتبار الحولين بحولان بعض فروض الارتضاع من المتيقن
خارج عن الاطلاق مثل قوله واخواتكم من الرضاعة لانصراف المطلق الى غيره كما عرفت فيدخل تحت
قوله واحل لكم ما وراء ذلكم فيثبت عدم النشر في هذا الفرد بالاية ويجب الحاق غيره من
الفروض الداخلة تحت اطلاق اية التحريم بعدم القول بالفصل ويقلب هذا الدليل بان
يثبت التحريم في الفروض الداخلة تحت اطلاق اية التحريم بها ويلحق الفرض الخارج عنه بعدم
القول بالفصل وان كان ممكنا الا ان غاية الامر وقوع التعارض بواسطة عدم القول
بالفصل بين ايتي التحريم والتحليل فيجب الرجوع الى الادلة الاباحة من العمومات والاصول
المعتضدة بفتوى معظم الفحول الرابع ان يقع جميع الرضاع المعتبر في الرضيع في حولي
رضاعه فلا اعتداد بما يرتضع بعد الحولين على المعروف من مذهب الاصحاب بل نقل عن
التذكرة دعوى اجماعهم عليه وفي المسالك نفي الخلاف عنه ويدل عليه حسنة الحلبي بابن هاشم
عن ابي عبد الله ع قال لا رضاع بعد فطام ونحوها رواية حماد بن عثمان عنه ع
بزيادة قوله جعلت فداك وما الفطام قال الحولين الذين قال الله عز وجل ونحوها
رواية الفضل بن عبد الملك الرضاع قبل الحولين قبل الفطام ورواية منصور بن
حازم ثم ان المراد بالفطام في الاخبار المطلقة هو زمان الفطام اعني الحولين
كما دلت عليه روايتا الفضل وحماد فلا عبرة بنفس الفطام حتى انه لو لم يفطم الرضيع
الى ان تجاوز الحولين ثم ارتضع بعدهما قبل الفطام لم يثبت التحريم كما انه لو فطم قبل
الحولين ثم ارتضع قبلهما يثبت التحريم وحكي عن ابن الجنيد المخالفة في الحكم الاول وثبوت
التحريم اذا وقع الرضاع بعد الحولين قبل الفطم ولعله لرواية داود بن الحصين
المروية في الفقيه والتهذيب لكن مردودة فيه بالمخالفة للاحاديث كلها وفي كلام
محكي عن الشهيد ان هذا الفتوى مسبوقة بالاجماع وملحوقة به واما الحكم الثاني

فالحكم

فلم يحك فيه الخلاف الا عن موهم ظاهر كلام العماني حيث قال الرضاع الذي يحرم
عشر رضعات قبل الفطام ومن المختلف الاستدلال له برواية الفضل بن عبد الملك
المتقدمة الرضاع قبل الحولين قبل ان يفطم والجواب عنه بان المراد قبل ان يستحق
الفطم وهو حسن وجار في عبارة العماني ايضا فيرتفع الخلاف ثم انه هل يعتبر في ولد
المرضعة الذي يحصل اللبن من ولادته كونه في الحولين حين ارتضاع المرتضع من
لبنه بحيث لا يقع شيء من الارتضاع بعد تجاوزه ايام الفطام الاظهر قولان المحكي عن
ابي الصلاح وابن زهرة وابن حمزة الاول تمسكا بظاهر الخبر لا رضاع بعد
فطام الشامل لفطام المرتضع وولد المرضعة بل لم يفهم منه ابن بكير الا فطام ولد
المرضعة لما سأله ابن فضال في المسجد عن امرأة ارضعت غلاما سنتين ثم ارضعت صبية
لها اقل من سنتين حتى تمت السنتان ايفسد ذلك بينهما قال لا لانه رضاع بعد فطام
وانما قال رسول الله ص لا رضاع بعد فطام اي انه اذا تم للغلام سنتان او الجارية
فقد خرج من حد اللبن ولا يفسد بينه وبين من شرب منه والاكثر على الثاني وهو
الاظهر للاصل والاطلاقات وظهور الخبر المذكور في فطام المرتضع وعدم ظهوره
في العموم الموجب للشك في تقييد المطلقات وتفسير ابن بكير الخبر معارض بما فسره
به ثقة الاسلام والصدوق في الكافي والفقيه قال في الكافي معنى قوله لا رضاع بعد فطام
ان الولد اذا شرب لبن المرأة بعد ما تفطمه لا يحرم ذلك الرضاع التناكح وقريب منه
ما قاله في الفقيه ثم اعلم ان شيخنا في المسالك تبع المحقق ره في نسبة حديث لا
رضاع بعد فطام الى النبي صلى الله عليه واله وقال انه اورده الاصحاب عن الصادق ع ولا يخفى
ان الحديث الى رسول الله ص مشهور وقد عرفت ان ابن بكير نسبه اليه ص وكذا رواه
في الفقيه مرسلا عنه صلى الله عليه واله وسلم واصدق من ذلك ما رواه في الكافي

عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا رضاع
بعد فطام ولا وصال في صيام ولا يتم بعد احتلام الخبر الحديث ومع ذلك فلا وجه
للمناقشة في الاسناد مع عدم ثبوت النسبة بطريق صحيح يجوز الاسناد على وجه الجزم
ثم ان المعتبر في الحولين الاهلة ولو انكسر الشهر الاول اعتبر ثلاثة وعشرون شهرا بعده
الكسر بالاهلة واكمل المنكسر بالعدد من الشهر الخامس والعشرين كغيره من الاجال على الاظهر
الاحتمالات في نظائر المسألة والله العالم الخامس ان يكون اللبن بحاله غير ممتزج
بشيء فلو القي في فم الصبي شيء جامد كالدقيق وغيره او مائع كثير من الاطعمة
الما يعدم ثم ارضع بحيث امتزج اللبن حتى خرج عن كونه لبنا لم يعتد به وكذا لو جبن
اللبن والوجه في ذلك عدم صدق الاطلاقات مع الخروج عن اسم اللبن او عدم
انصرافها الا اليه الخالص السادس الكمية اي بلوغ الرضاع حدا خاصا فانه لا خلاف
بين علمائنا ظاهرا في ان مسمى الرضاع ومطلقه غير كاف في التحريم نعم والاخبار
بذلك متواترة معنى بالنسبة الى الاكثر ها في بيان التقديرات نعم قد يوهم
ظاهر بعض الاخبار حصول الحرمة بالمسمى كما سياتي ذكره في ادلة مذهب الاسكافي
الكتفي بالرضعة التامة وحكى الخلاف في المسألة بعض العامة فاكتفى بالمسمى وقد
نبا بعض القائم ولم يقنع بذلك حتى ادعى اجماع اهل العلم عليه على ما حكي في
المسالك ثم ان اصحابنا قدروا المقدار الخاص اللازم اعتباره بثلاث تقديرات
احدها بالاثر وهو انبات اللحم وشد العظم وحصول الشرع تحقق هذا
الاثر مما لا خلاف فيه بين علماء الاسلام ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار
المستفيضة منها صحيح علي بن رئاب عن ابي عبد الله عليه السلام قلت ما
يحرم من الرضاع قال ما انبت اللحم وشد العظم قلت يحرم عشر رضعات فقال

المذكوره الآن يرجع الى المناقشة

فقال لا لانها لا تنبت اللحم ولا تشد العظم ومنها حسنة ابن ابي عمير عن زياد القندي
عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة
والرضعتان والثلاث قال لا الا ما اشتد عليه العظم ونبت اللحم ومنها رواية هرون
بن مسلم ثانية عن ابي عبد الله عليه السلام وثالثة عن مسعدة بن زياد عنه ع قال
لا يحرم الرضاع الا ما شد العظم وانبت اللحم ومنها رواية عبد الله بن سنان قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم وفي
غير واحد من الروايات وقع التعبير بانبات اللحم والدم مثل صحيحة عبيد بن زرارة
وحسنة حماد بن عثمان بابن هاشم ولا يبعد تلازم التعبيرين ومع الانفكاك
فالاجود ثبوت النشر بتحقق كل منهما لاعتبار دليل التقدير الثاني ايضا الآن ولا
صحاب ايعرضوا لتحقق الحكم بنفيها اثباتا ولعله لعدم انفكاكه عن الاول فتدبر
ثم ان مقتضى النصوص المذكورة اعتبار تحقق كلا الامرين من انبات اللحم واشتداد العظم
وهو المعروف بين الاصحاب ايضا وحكي عن بعض عبارات الشهيد قدس سره الاجتزاء
باحد الامرين ونسبه الشهيد الثاني الى الشذوذ وكيف كان فالتقدير بهذا الاثر وان
كان لعتبار في غاية القوة والمتانة بل مقتضى ادلة الخاصة للرضاع في انه اصل
لا غيره الا انه قليل الفائدة لان ظهور الحس في موضع الحاجة امر لا يكاد
يطلع عليه الا بعض اهل الخبرة وقلما يتفق مشاهدة عدلين منهم بذلك ولعله لذا
كشف عنه الشارع باخويه وجعلهما طريقا اليه كما يومي اليه صحيحة ابن رئاب المتقدم
وثانيهما بالزمان وقدر بيوم وليلة على المعروف بين الاصحاب ومستنده
خبر موثقة زياد بن سوقة قال قلت لابي جعفر عليه السلام هل للرضاع حد
يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع اقل من رضاع يوم وليلة او خمس عشرة رضعة

في الحرم

متواليات من امراة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينهما رضعة امرأة
غيرها فلو ان امراة ارضعت غلاما او جارية عشر رضعات من لبن فحل
واحد وارضعتهما امراة اخرى من لبن فحل اخر عشر رضعات لم يحرم نكاحهما
وليس فيها سوى عمار الذي نقل الشيخ عمل الاصحاب برواياته مع ان في السند
ابن محبوب الذي اجمع على تصحيح ما يصح عنه مضافا الى اعتضادها بعمل الاصحاب
وموافقة الكتاب ولا ينافيها ما دل على حصر اعتبار الارضاع في اليوم والليلة
كما احتاج الرضيع اليه عادة او طلبه ولا يعتبر في هذا التقدير كمال الرضعة
في كل مرة بل لو رضع رضعة ناقصة ثم اكملها مرة اخرى اجتمع ولو طعم في
الاثناء طعاما فان كان مما يعتدى به بدلا عن اللبن فالظاهر انه قادح في
التقدير كما انه شرب الماء للعطش غير قادح لو وقع في الاثناء وكذا ما يوكل او
يسقى دواء ويشكل فيما اعتاده من يسير من طعام بحيث لا يغنيه عما اعتاده شربه
من اللبن وهل يعتبر ابتداء الرضاع في ابتداء اليوم وانتهائه في اخر الليلة او
العكس او يكفي الملفق لو ابتدا في اثناء احدهما وجهان اقويهما الثاني اما
لصدق رضاع يوم وليلة عرفا على رضاع الملفق بالملفق واما لان الرضاع في
لا يكون اقل من رضاع يوم وليلة بل يكون مساويا له فلا يدل الرواية على
اشتراط الشرع فيبقى تحت الاطلاقات الدالة على النشر والتعويل على الوجه
الاول وهل المعتبر في رضاع هذا الزمان حال متعارف وسط الاطفال او حال
شخص ذلك الرضيع وجهان اقويهما الثاني لظاهر الرواية وتظهر الثمرة بينهما
فيما اذا كان الطفل مريضا بمرض يحتاج الى ازيد مما يحتاج اليه الصحيح كغلبة التهي
عليه لعارض او عرض ما يحتاج معه الى الاقل مما يحتاج اليه الصحيح كما اذا اعمى عليه

فاعلم

[Margin:] ٣ الرضاع المحرم فيما انبت اللحم وشد العظم لتنقيد العلم بعدم كونه منه ثم ان ظاهر الرواية والنصوص ح ع

[Margin:] والخلاع

في اغلب اليوم والليلة وهل يعتبر احتمال تاثير اللبن في انبات اللحم وشد العظم ام لا
وجهان من اطلاق الرواية ومن دلالة بعض الاخبار الاتية على عدم النشر
بما لا ينبت اللحم ولا يشد العظم وتظهر الثمرة فيما لو كان بحيث يعلم عدم تحلل اللبن
في معدته لعدم استقراره فيها لعلة اسهال او قيء وهنا فروع اخر طوينا عن
ذكرها كشحا واعرضنا عنها صفحا وثالثها بالعدد وقد اختلف فيه الاصحاب بسبب
اختلاف الروايات ظاهرا فالمحكي عن ابن الجنيد الاكتفاء برضعة واحدة تملأ
جوف الصبي اما بالمص او بالوجور واما لاطلاقات الكتاب والسنة وخصوص خبر
ابي الحسن ع في مكاتبة علي بن مهزيار في جواب سؤاله عما يحرم من الرضاع قليله
وكثيره حرام وخبر ابن يعفور قال سالته عما يحرم من الرضاع قال اذا رضع
حتى يمتلي بطنه فان ذلك ينبت اللحم والدم وذلك الذي يحرم ورواية النوفلي ١ السكوني م
يحرم من الرضعة ما يحرم من الحولين والعلوي الرضعة الواحدة كالمائة رضعة لا
تحل له ابدا وفي اخر اهل الشام كانوا يرضعون عينا وشمالا فانتهى نسبه فان الا رضاع
عينا وشمالا الى النيادة بعد حبه انما اتيا بسبب عدم التحديد باكثر من رضعة وهذا
القول ضعيف في الغاية لاستفاضة الاخبار كاشتهار الفتوى بعدم النشر بما
دون العشر فلا مجال للتمسك بالاطلاقات ولا بالمكاتبة والمضمرة لقصورهما
عن المقاومة مع موافقة ظاهرها الفتوى بعض العامة مضافا الى احتمال
المكاتبة على تحريم اصل الارتضاع وقد ذكرنا نظيره حال التمسك بالنبوية والعلوية ٤
ولذا اعرض سائر الاصحاب عن هذا القول واتفقوا على عدم النشر بما دون العشر
وان اختلفت فتاويهم كالروايات فالمحكي عن اكثر المتقدمين كالمفيد والديلمي
والقاضي والتقي وابن حمزة التحديد بالعشر كالروايات فالمحكي عن وتبعهم الفاضل

في الف وقواعد وقطع الشهيد في اللمعة وذهب الشيخ والمحقق والفاضل في غير المختلف
الى التحديد بخمس عشرة رضعة وتبعهم اكثر المتأخرين وقد نسب هذا القول الى الاكثر
والمستند ... يقول مطلق وكيف كان فهو الاظهر للاصل وعدم دليل على النشر بالعشر
عدا الاطلاقات من الكتاب والسنة وخصوص رواية الفضيل الموصوفة بالصحة
في كلام بعض عن الباقر ع قال لا يحرم من الرضاع الا المجبور قلت وما المجبور قال ام
تربي او ظئر تستأجر او امة تشترى ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبي وينام ق
مفهوم موثقة عمر بن يزيد قال سألت الصادق ع عن الغلام يرضع الرضعة
والثنتين فقال لا يحرم فعددت عليه حتى اكمل عشر رضعات فقال اذا كانت متفرقة
فلا ومرجعها مفهوم رواية هرون بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال لا يحرم من الرضاع
الا ما شد العظم وانبت اللحم فاما الرضعة والرضعتان والثلاث حتى بلغ عشر
اذا كن متفرقات فلا بأس وفي الجميع نظر اما في الاطلاقات فلانها على فرض تسليم
افادتها العموم وعدم ورودها لبيان اصل نشر الحرمة بالرضاع في الجملة مقيدة
بصحيحة علي بن رئاب عن الصادق ع قال قلت ما يحرم من الرضاع قال ما انبت
اللحم وشد العظم قلت فيحرم عشر رضعات قال لا لانها لا تنبت اللحم ولا تشد العظم
وموثقة عبيد بن زرارة بعلي بن فضال عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول عشر
رضعات لا يحرمن شيئا وهذه الرواية لا تقصر عن الصحيح اذ ليس فيها الا علي بن
فضال والظاهر ان الشيخ اخذ الرواية من كتابه حيث ابتدأ به في السند وكتب بني
فضال مما امر العسكري ع بالاخذ بها فهي رواية قريبة من الصحيح مع ما ذكر في
ترجمة علي بن فضال من [illegible] ووثاقته واحتياطه في الرواية وموثقة اخرى
ايضا رواها الشيخ عن علي بن فضال عن اخويه عن ابيهما عن عبد الله بن بكير عن

ابي عبد

عبد الله ع قال سمعته يقول عشر رضعات لا يحرمن شيئا وهذه الرواية لا تقصر
عن الصحيح اذ ليس فيها الا علي بن فضال والظاهر ان الشيخ اخذ الرواية من كتابه حيث
ابتدأ به في السند وكتب بني فضال مما امر العسكري ع بالاخذ بها فهذه رواية اخرى ايضا
رواها الشيخ قريبة من الصحيح مع ما ذكر في ترجمة علي بن فضال من [illegible] وثاقته و
احتياطه في الرواية وموثقة اخرى ايضا رواها الشيخ عن علي بن فضال عن اخويه
عن ابيهما عن عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول عشر رضعات
لا يحرمن وهذه قريبة من سابقتها في اعتبار السند وان كان جميع رجالها فطحيين
وتخصيص هذه الاخبار المعتبرة برواية الفضيل التي هي اخص منها بعد اخراج صورة
تفرق الرضعات العشر عن عمومها وبمفهوم الموثقتين اللاحقتين بعدها او حمل
الاول ذلك فرع سلامتهما عن معارضة موثقة زياد بن سوقة المعتضدة بالترجيح
في نفي النشر بالعشر ولو سلمنا او ترجيحها عليها وهو مسلم لو ثبتت صحة رواية الفضيل
بتوثيق محمد بن سنان الذي حكي عن غير واحد من مشايخ الرجال تضعيفه وسلامتها
من موهنات اخر مثل مخالفة حصرها للاجماع وخلو الفقيه من زيادة رواها الشيخ
في ذيلها اعني قوله ثم ترضع عشر رضعات مع سبق الصدوق على الشيخ زمانا بل
وضبطا للاخبار وكتابة فكيف يتصور في حقها هذا الشطر من كلام المعصوم ع مرتبطا
قبل غاية الارتباط ويحتاج اليه غاية الاحتياج فلا يبعد ان يكون الزيادة المذكورة
من تحريفات محمد بن سنان لانه انما وقع في سند التهذيب دون ... في سند الفقيه وحيث
... اعتبار الرواية سندا ولا سلامتها من الوهن ولو وصلت اخبارنا ايضا لا
يبلغان حد الصحة بل يصح بضعف ثانيهما فترجيحها وان كانت ثلاثا على موثقة
زياد وان كانت ظاهرة غير معلوم اذ ليس في سند الموثقة الا عمار واخبار زياد

او من الكتب التي اخذ الحديث منها م ح ح

عند الاصحاب ويحكى عن الشيخ في عدة مع ان الراوي عنه بواسطة هشام بن سالم
الحسن بن محبوب الذي اجمع على تصحيح ما يصح عنه مع ان متنها اصرح دلالة
لان دلالتها على نفي النشر بالعشر المتوالي بالمنطوق ودلالة الموثقتين على ثبوته
لها بالمفهوم مع احتمال مفهومهما الحمل على ما اذا وقعت العشر المتوالية في يوم
وليلة فان مفهومهما حينئذ الاعتبار اعم من منطوق موثقة زياد وان كان
تخصيصهما به بعيدا كما يظهر ذلك كله بالتامل فاذا لم يثبت ترجيح تلك الاخبار على
الموثقة بوجه فلا اقل من تكافؤهما الموجب لسلامة الاخبار النافية للنشر بالعشر
عن المخصص فيجب الاخذ بعمومها المطابق لقاعدة الاباحة المستفادة من العمومات
والاصول وقاقا لجملة ممن تقدم ومعظم من تاخر من الفحول لهذا تا ترجيح تلك
الثلاث على موثقة ابن سوقة بموافقة الكتاب لتلك الروايات الثلاث بعد
تخصيصه بصحيحة كما يحسن ان لم يجز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد كان صحيحا
والامر اعظم الكتاب لتلك الروايات الثلاث بعد تخصيصه بصحيحة ابن رئاب
اخوتها غير حاصل الا بعد ترجيح تلك الروايات المخصصة للصحيحة واخوتها على
موثقة ابن سوقة وهو اول الكلام ويلزم الدور ايضا كما لا يخفى وقد يستدل على
اثبات النشر بالعشر بصحيحة عبيد بن زرارة مبنيا على سلامة علي بن الحكم الذي يجمع فيه يروي عن ابن عيسى قال قلت للنبي
الرجال والنساء فربما استحيت المراة ان تكشف راسها عند الرجل بينهما وبينه الرضاع عبد الله عليه السلام انا اهل بيت
وربما استخف الرجل ان ينظر الى ذلك فما الذي يحرم من الرضاع فقال ما انبت اللحم كبير فربما كان الفرح والحزن الذي
والدم قال كان يقال عشر رضعات فقال دع ذا وقال ما يحرم من النسب فهو يحرم ع ع ع
من النسب فهو يحرم من الرضاع وانت خبير بانها لا دلالة فيها على تحريم العشر بوجه فقلت وما الذي يثبت اللحم والدم
اذ لم يرد المعصوم الان نسب القول بذلك الى شخص مجهول ولم يعلم رضاه

بذلك ولا لم يكن الراوي السؤال عنه بل الظاهر عدم رضاه بهذا القول كما يشهد
به مضافا الى نسبته الى القيل اعراضه عنه بقوله دع هذا لو قلنا ان المراد دع هذا
القول السؤال ولو كان المراد به دع هذا القول كان من اوضح الادلة على هذا
المطلوب ثم اعلم انه اذا ثبت عدم النشر بالعشر لما ذكرنا تعين القول بالنشر
بالخمس عشرة لعدم القائل باعتبار ادنى منها من حيث العدد ولاطلاق رواية عمر بن
يزيد قال سمعت ابا عبد الله يقول خمس عشرة رضعة لا تحرم بعد سلامة سندها
محمولا على صورة عدم التوالي للاجماع ظاهرا على النشر بهذا العدد مع التوالي نعم
في بعض الاخبار دلالة على التقدير بسنة او سنتين مثل ما رواه العلاء بن رزين
عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرضاع فقال لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضعا سنة وما رواه زرارة
من ثدي واحد حولين كاملين لكنهما شاذان مخالفان للاجماع كما ادعاه في المسالك عن ابي عبد الله ع قال لا يحرم
ورد الشيخ ره في التهذيب الرواية الاولى بالشذوذ وحمل الثانية على كون الحولين من الرضاع الا ما ارتضعا
ظرفا للرضاع لا قيدا للعدد وهو حمل بعيد حسن في مقام الجمع وعدم الطرح ثم من ثدي واحد حولين
انه يعتبر في الرضعات العشر او الخمس عشرة المحرمة امور الاول كمال الرضعة فالرضعة
الناقصة لا تعد من العدد ما لم يكمل على وجه لا يعتبر في الاتحاد فان المطلق ينصرف الى
الكامل فان كان اعرض عنه اعراض ملتفتين رضعة كاملة وان كان لعرض كذلك
كالتنفس او الالتفات ونحوه والانتقال من ثدي الى اخر او الانتقال الى ملاعبة ونحوه
ثم عاد في الحال فالمجموع رضعة ولو فصل بينها بعد مدة فالظاهر عدم احتساب كل منهما
بمجموعهما من العدد وكذا لو اخرجت الثدي من فيه كرها فلم تلقمها اياه الا بعد مدة
ثم الدليل على اعتبار كمال الرضعة ان المتبادر من الرضعة الواردة في الاخبار
هي الكاملة وما يرجع في كمالها الى العرف لانه المحكم في امثاله وحكي عن بعض تحديدها

بان يروي الولد ويصدر من قبل نفسه وليس ببعيد عن النص الاول وفي مرسل ابن
ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع الرضاع الذي ينبت اللحم والدم هو الذي
يرضع حتى يتضلع ويتملي وينتهي نفسه الثاني توالي الرضعات بان لا يفصل بينها رضاع
امراة اخرى على الظاهر عدم الخلاف في اعتباره كما في المسالك ويدل عليه موثقة زياد بن
سوقة المتقدمة حيث نص فيها على تقييد الرضعات بان لا يفصل بينها رضعة من امراة
اخرى ويستفاد منها ان المعتبر في الفاصل القادح في التوالي ان يكون رضعة كاملة
فلو فصل بينهما رضعة ناقصة لم تخل بالتوالي خلافا للمحكي عن القواعد وظاهر باب
الشرايع فابطلا التوالي بفصل مطلق الرضاع ولعله لعدم صدق التوالي المعتبر في الرضعات
في رواية زياد بن سوقة عرفا الا مع عدم فصل شيء من الرضاع وان كان قوله فيها
لم يفصل بينها رضعة امراة اخرى ظاهرا في اعتبار عدم فصل الرضعة الكاملة الا ان
قيد التوالي المذكور قبله اخص منه الا ان يقال ان قوله لم يفصل الخ تفسير التوالي فلا
يعتبر فيه ازيد منه على عدم الفصل بالرضعة الكاملة اللهم الا ان يحمل تقييد الفصل
المنفي بالرضعة وارد امورد الغالب من ان الفصل اذا اتفق لا يكون غالبا
الا برضعة كاملة وكيف كان فينبغي القطع بعدم قدح تخلل غير الرضاع في
التوالي وادعي الاتفاق عليه في الخلاف نعم لو تغذى بينهما بالاكل او شرب ففي التوالي
بحث الثالث ان يكون كمال العدد المعتبر من امراة واحدة فلو ارتضع بعضها من
امراة اخرى لم ينشر الحرمة وان تصير كل من المرضعتين اما للرضيع ولو كان
لفحل واحد مع اتحاد الفحل بالاجماع والظاهر عدم الخلاف في اعتبار ذلك بين من اعتبر
تعدد الرضعات وعن التذكرة انه عليه علمائنا اجمع ولعل المراد علماؤنا المعتبرين
تعدد الرضعات والا فلا ابن الجنيد القائل بالنشر برضعة واحدة لا يتاتى في حقه

ويتضلع الرجل امتلا شبعا وريا ع ح

من امراة ح

اعتبار

اعتبار هذا الشرط اللهم الا ان يجمع الرضعتين الناقصتين المعدودتين برضعة كاملة
او في اللبن الموجود في حلق الصبي ويدل على اعتبار هذا الشرط موثقة زياد المتقدمة
ويدل عليه ايضا كلما دل على تحقق الحرمة برضاع امراة ولد اخرى بعد تقييد الرضاع
ببلوغ خمس عشرة فان قوله ع في صحيحة بريد العجلي كل امراة ارضعت من لبن فحلها ولد
امراة اخرى من غلام او جارية فذلك هو الرضاع الذي قال رسول الله ص بعد ما
حكم بقرينة ذكر اعتبار العدد ان المراد من ارضعت ارضعت خمس عشرة رضعة فيكون
من ادلة اعتبار اتحاد المرضعة وهكذا قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان وحسنته
ما ارضعت امراتك من لبنك بجميع الشرائط ويدل عليه ايضا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم بعد تقييد قوله وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بالارضاع خمس عشرة رضعة نعم في
اطلاق بعض الاخبار كفاية اتحاد الفحل وعدم اعتبار اتحاد المرضعة مثل قوله ع
في مكاتبة ابي بصير ما احب ان يتزوج ابنة فحل قد رضع من لبنه وصحيحة الحلبي وعبد
الله بن سنان عن ابي عبد الله ع في رجل تزوج جارية صغيرة فارضعتها امراته
وام ولده قال تحرم فان اطلاقها يشمل ما اذا وقع الرضاع المحرم من ارضاع المراة
وام الولد كليهما وموثقة سماعة قال سالته عن رجل كان له امراتان فولدت
كل واحدة منهما غلاما فانطلقت احدى امراتيه فارضعت جارية من عرض الناس
اينبغي لابنه ان يتزوج بهذه الجارية قال لا لانها ارضعت بلبن الشيخ ودلت بعموم
التعليل على ان كل من ارضع بلبن الفحل سواء حصل الرضاع المعتبر من احدى زوجاته
او من اكثر حرم على اولاده لكن هذه كلها مطلقات يجب تقييدها بما ذكرنا مضافا
الى امكان منع استفادة العموم منها نظرا الى ورودها في مقام بيان حكم اخر فتدبر
الرابع ان يكون كمال العدد المعتبر من لبن فحل واحد فلو كان من لبن فحلين لم يحصل

ولا دلالة ح

النشر ولم يصر احدهما ابا للمرتضع وان اتحدت المرضعة ولا تصير ايضا ابنا له وتتصور
ذلك في المرضعة بان ترضع الطفل المذكور من لبن فحل بعض العدد ثم يطلقها ذلك
الفحل وتتزوج باخر وتحمل منه ثم ترضع الطفل المذكور من لبن هذا الفحل تكملة
الرضعات من غير ان تتخلل بين الارضاعين ارضاع امراة اخرى بان يتغذى
الولد في المدة الفاصلة بين الارضاعين بالماكول والمشروب بناء على عدم اخلال
فصلهما بتوالي الرضعات العددية وان اخل برضاع اليوم والليلة كما سبق
والظاهر ان اعتبار هذا الشرط مما لا خلاف فيه وحكي عن كنز الاجماع عليه ويدل عليه موثقة
ابن سوقة المتقدمة وقوله ع في صحيحة بريد كل امراة ارضعت من لبن فحلها ولد
امراة اخرى من غلام او جارية فذلك الرضاع الذي قال رسول الله صلى الله
عليه وآله فانه بمفهومه يقتضي لا ارضاع فيما بلغ العدد المعتبر فيعتبر في العدد المعتبر
ان يكون من فحل تلك المراة والظاهر من قوله فحلها فحلها الواحد لا جنس فحلها
كما يدل عليه قوله ع بعد ذلك في كل امراة ارضعت من لبن فحلين كانا لها واحد
بعد واحد فان ذلك رضاع ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ص والظاهر
من هذه الصحيحة صحيحة عبد الله بن سنان وحسنة ابن هاشم في تفسير لبن الفحل
ما ارضعت امراتك من لبنك ولبن ولدك ولد امراة اخرى فهو حرام وتقريب الاستدلال
فيهما كالسابقة وهذه الاخبار المعتضدة بعدم الخلاف تقيد اطلاقات الكتاب
والسنة واعلم ان هذا الشرط وسابقه كما يعتبر في الرضاع المقدر بالعدد كذلك
يعتبر في المقدر بالزمان الا ان معنى الشرط الاول وهو التوالي في العدد عدم تخلل رضاع
اخرى في اليوم والليلة عدم تخلل غذاء آخر سواء كان لبن غير المرضعة ام غذاء
اخر وان الشرط الثالث لا يتصور تحققه في المقدر بالزمان الا على فرض نادر بان

يسقى

يسقى لبن الفحل الاول الى زمان حصول اللبن من الثاني ولا يحصل من اللبن الاول
وحده الرضاع المقدر بل يحصل رضاع يوم منهما الاول وليلة من الثاني ثم ان هذا
خلاصة الكلام في شروط نشر الحرمة بالرضاع فكلما انتفى بعض هذه الشروط الستة لم
تنتشر الحرمة بين المرتضع واحدهما قبله وبين الفحل والمرضعة او احدهما قبلهما وهنا
شرط اعتبره الاكثر في نشر الحرمة بين كل من المرتضعين من مرضعة واحدة وبين
الاخر وجعله بعضهم سابع شروط الرضاع باعتبار انه شرط للنشر في الجملة وهو
اتحاد الفحل الذي يرتضع المرتضعان من لبنه فلو ارتضع احد من امراة من لبن فحل وارتضع
اخر من تلك المراة من لبن فحل اخر لم يحرم احد المرتضعين او اصولهما او فروعهما على الآخر
فالعبرة بالاخوة في الرضاع الاخوة من قبل الاب الرضاعي وهو الفحل ولا عبرة بالام
الرضاعي حتى انه لو ارتضع عشرة من لبن فحل واحد كل واحدة من احدى امهات اولاد
صاحب اللبن اخوة يحرم بعضهم وفروعهم على البعض الاخر وعلى فروعهم وهذا معنى
قولهم اللبن للفحل وخالف الطبرسي صاحب التفسير في اعتبار هذا الشرط واكتفى
باتحاد واحد من المرضعة والفحل في الحاق الرضاع بالنسب في كفاية الاخوة من احد
الابوين في نشر الحرمة تمسكا بعموم قوله تعالى واخواتكم من الرضاعة وقوله ع يحرم
من الرضاع ما يحرم من النسب وغير ذلك وخصوص رواية محمد بن عبيدة الهمداني
قال ابو الحسن الرضا ع ما يقول اصحابك قال قلت كانوا يقولون اللبن للفحل
حتى جاءتهم الرواية عنك انك تحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فرجعوا الى قولك
قال فقال وذلك لان امير المؤمنين سالني عنها البارحة فقال لي اشرح لي اللبن
للفحل وانا اكره الكلام فقال لي كما انت حتى اسالك عنها ما قلت في رجل كانت له
امهات اولاد شتى فارضعت واحدة منهن بلبنها غلاما غريبا اليس كل شيء

من ولد ذلك الرجل من امهات الاولاد الشتى يحرم على ذلك الغلام قال قلت
بلى قال فقال ابو الحسن ع فما بال الرضاع يحرم من قبل الفحل ولا يحرم من قبل الامهات
وانما الرضاع من قبل الامهات وان كان لبن الفحل ايضا يحرم والاظهر ما عليه
الاكثر بل حكي الاجماع عليه عن بعض اصحابنا وغير واحد ممن تاخر لضعف
الرواية بعد تسليم ظهورها في المدعى والاغماض عن اختصاصها بالاولاد المرتضعة
نسبا فلا خلاف في تحريمهم على المرتضع وتعدد الفحل كما سيجي وحينئذ فاطلاق الكتاب
والسنة بل الاخبار الدالة على اعتبار اتحاد الفحل منها صحيح الحلبي قال سالت ابا عبد
الله ع عن الرجل يرضع من امراة وهو غلام ايحل له ان يتزوج اختها لامها من الرضاعة
فقال ان كانت المراتان رضعتا من امراة واحدة من لبن فحل واحد فلا يحل وان كانت
المراتان رضعتا من امراة واحدة من لبن فحلين فلا باس ومنها موثقة عمار الساباطي
الراوي عند ابي جعفر بواسطة هشام بن سالم قال سالت ابا عبد الله ع عن غلام
رضع من امراة ايحل له ان يتزوج اختها لامها من الرضاعة قال فقال
لا فقد رضعا جميعا من لبن فحل واحد من امراة واحدة قال فيتزوج اختها لامها
من الرضاعة قال فقال لا باس ولا يضر دلالتها على اعتبار اتحاد المرضعة كما
الذي ليس بحجة بالاجماع ومنها صحيح بريد بن معوية المتقدمة في الشرط الرابع
من شروط الرضعات العددية وقد تقدم الاستدلال الطريحي على مطلبه بقوله تع
واخواتكم من الرضاعة يمنع كون المرتضعة من امراة بلبن فحل اختا اميا رضاعا
للمرتضع من تلك المراة بلبن فحل اخر لكون الاخت الرضاعي امرا شرعيا وكون
المذكور سند حجة فيه محل النزاع فلا بد من دليل يدل عليه وفيه ان صدق العنوانات
الخاصلة بالنسب على ما يحصل من الرضاع غير متوقف على التوقيف من الشارع بالخصوص

كيف

كيف ولو كان كذلك لم يثبت من الرضاع الحرمة في اكثر الموارد ولم يكتف الشارع
في بيان تحريم نظائر النسب الحاصلة من الرضاع بقوله ص يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب لان القاء هذا الكلام على هذا الوجه يصير من قبيل الاحالة على المجهول
مع انه لا ارتياب للمتتبع والمتامل في انه كل من سمع هذا الكلام من النبي ص او الائمة
صلوات الله عليه وعليهم اوثق عالم فلا يحتاج في تشخيص نظائر العنوانات النسبية
من بين العلائق الحاصلة بالرضاع الى بيان من توقيف ويشهد بذلك ما في رواية
محمد بن عبيدة الهمداني حيث قال للرضا ع ان اصحابي كانوا يقولون اللبن للفحل حتى
جاءتهم الرواية عنك انه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فرجعوا الى قولك
فليت شعري اي شيء فهموا من هذا الكلام حتى رجعوا الى القول بعدم اعتبار اتحاد
صاحب اللبن في الاخوة الرضاعية ومن هنا ترى الفقهاء الخاصة والعامة يتمسكون
بهذا الحديث من غير تامل في معناه من هذه الجهة ثم ان اتحاد الفحل انما يعتبر
في حصول الاخوة بين المرتضعين اللذين يكونان كلاهما ولدين رضاعيين
للمرضعة واما اذا كان احدهما ولدا نسبيا لها فلا يعتبر في اخوة ولدها الرضاعي
لولدها النسبي اتحاد فحلهما فلو ارضعت ولدا حرم عليه اولادها النسبية كلا
وان كانوا من غير صاحب لبن المرتضع لان اعتبار اتحاد الفحل مخالف لاطلاق
الكتاب والادلة المثبتة لم تختص بالولدين الرضاعيين كما يظهر لمن راجعها
مضافا الى موثقة جميل بن دراج باحمد بن فضال عن ابي عبد الله ع اذا ارتضع
الرجل من لبن المراة حرم عليه كل شيء من ولدها وان كان الولد من غير الرجل
الذي كان ارضعته بلبنه وهي مرجحة في المطلب لكن يظهر من بعض الاخبار اعتبار
اتحاد الفحل هنا ايضا مثل صحيح صفوان عن ابي الحسن عليه السلام وفيها قلت فارضعت

اي جارية بلبني فقال هل احتك من الرضاعة قلت فيحل لاخي ان اتى ام رضعها
اتى بلبنه قال فالفحل واحد قلت نعم هو اخي لابي وامي قال اللبن للفحل صار ابوك
اباها وامك امها فان استفصال الامام ع عن اتحاد الفحل مع تصريح السائل بل
يكون الاخ وللمرضعة نسبا يدل على تغاير حكمه مع حكم صورة تعدد الفحل بوجه
بين وهو انه قد حكي عن العلامة في القواعد ان ام المرضعة من الرضاع او
اختها واخواتها او بنات اختها ليس بحرام على المرتضع لان الرضاع الحاصل بين الام
والمرتضع بلبن فحل والحاصل بينها وبين امها او اختها او اخيها بلبن فحل اخر فلم
يتحد الفحل فلا نشر وشارح المحقق الثاني في شرح هذه العبارة من القواعد وزاد
على فرض اتحاد عدم تحريم عمة المرضعة وخالتها من الرضاع على المرتضع ثم نسب
التحريم الى القيل تمسكا بعموم الادلة من الكتاب والسنة واجاب عنه بان ما دل على
اعتبار اتحاد الفحل خاص فلا حجة في العام اقول ولا يخفى ضعف هذا القول اما
اولا فلما عرفت من ان الدال على اعتبار اتحاد الفحل المخصص لعموم الكتاب والسنة
كان مختصا بالرضاع الموجب لاخوة المرتضعين بمعونة ان الحديث علاقة الاخوة
بين مرتضعين اجنبيين نسبا الا اذا اتحد فحلهما ولم يكن فيه اطلاق يشمل ما نحن
فيه واما ثانيا فلان صحيحة الحلبي المتقدمة التي هي عمدة اعتبار اتحاد الفحل مدح
فيما بتحريم اخت المرضعة من الرضاع على المرتضع وهو لعمل الطلاق الذي حكم في القواعد
بعدم التحريم تفريعا على تعدد الفحل وشبهها مع نقضها اما ان السائل اطلق التعدد
ايضا فالعلة فيما تحريم اخت المرضعة من الرضاع بان الاختين رضعتا من امرأة واحدة
من لبن فحل واحد مع انه لا ريب في مغايرة فحل المرتضع لفحل اخت المرضعة فيفهم
من التعليل انه اذا اتحد الفحل بين المرأتين وتحققت الاخوة بينهما كونه لا تحرم

كل منهما

كل منهما على فروع الاخر ولو من الرضاع   اذا حصل الرضاع
المعتبر صارت المرضعة والفحل ابوين للمرتضع وفروعه لهما احفادا واصولهما
له اجدادا وجدات وفروعهما اخوة او اولاد اخوة ومن في حاشيتهما عمومة
وخؤولة وتفصيل القول في ذلك يحصل ببيان اثنتين وثلاثين مسألة حاصلة
من ملاحظة كل من المرتضع واصوله وفروعه ومن في حاشيته نسبا او رضاعة مع
كل من المرضعة والفحل واصولهما وفروعهما ومن في حاشيتهما وقبل ذكر احكامها
لا بد من بيان ضابطة للتحريم في الرضاع فنقول ان المستفاد من قوله صلى الله عليه واله
وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ان كل عنوان مدخل الشارع عليه التحريم
من جهة علاقة نسبية فهذا العنوان يحرم من جهة نظير تلك العلاقة من
الرضاع لا بمعنى ان كل شخص حرم من النسب فهو بعينه حرام من الرضاع اذ لا
يعقل ارادة هذا المعنى لان نفس المحرم بالنسب لم يحرم بالرضاع فالمراد
بما الموصولة في الحديث هو عنوان كلي مشترك بين ما يحصل بالنسب وبين ما يحصل
بالرضاع فمتعلق التحريم به من جهة النسب باعتبار بعض افراده وهو الحاصل بالنسب
ويتعلق التحريم به من جهة الرضاع باعتبار بعض افراده وهو الحاصل بالرضاع
مثلا يصدق على عنوان الام الذي هو شيء واحد بالوحدة النوعية
المنافية مع تكثر الاشخاص انها تحرم من جهة النسب وتحرم من جهة الرضاع ولا
يقدح في هذا المطلب كون استعمال لفظ ذلك العنوان في الحاصل بالرضاع
استعمالا مجازيا اذ لم يقع في الكلام لفظ احد تلك العناوين حتى يقال ان المراد
به خصوص الحاصل بعلاقة النسب بل نقول ان الاعتبار مثلا قدر مشترك بين الام
الرضاعية والنسبية وان ابيت الا عن ان المراد بالموصول

خصوص العنوانات المذكورة فلا بد في الكلام من تقدير بان يراد انه يحرم من الرضاع
نظير كل عنوان من العنوانات النسبية التي تحرم من جهة النسب وهذا التقدير هو
الذي ارتكبه جمع كثير من الفقهاء المتأخرين في تفسير الحديث ثم ان العنوان الذي
يحرم من جهة النسب ليس الا احد العنوانات المتعلق بها التحريم في لسان الشارع
كالام والبنت والاخت وغيرها من المحرمات المذكورة في الكتاب والسنة واما
العنوان المستلزم لاحدها كام الاخ للابوين المستلزم لكونها اما وكام السبط
المستلزمة لكونها بنتا وكاخت الاخ للابوين المستلزمة لكونها اختا فليس شيء
منها يحرم من جهة النسب اذ لا نسب بينهما من حيث هذا العنوان وعليه التحريم
فان ام اخ الشخص من حيث انها ام اخ ليست نسيبة له بل نسيبة لاخيه والنسب الحاصل
بين الشخص وبين نسيبه لا يثبت كونه جهة للتحريم والشاهد على ذلك ان المحرمات
فان منها يستفاد جهة تحريم المحرمات اذ لا يستفاد من قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم الا ان جهة امومة الام للشخص واما امومتها لاخيه او بنوتها لجده
او اخوتها لخاله فلم يستفد من دليل كونها جهة للتحريم فثبت بهذا ان النسب
الذي يصلح جهة للتحريم ليس الا ما يكون مبدأ لاحد الصفات المعنونة بها
المحرمات في الكتاب والسنة وعلى هذا فاذا ارضعت امرأة اخاك فلا تحرم
عليك لانها ام اخيك وقد ثبت حرمة ام الاخ من جهة النسب اذ لا نسب بينك
وبينها من حيث انها ام اخيك بل النسب بينها وبين نسيبك والنسب بين شخص
وبين نسيبه لا يثبت كونه جهة للتحريم ومن هنا يظهر فساد ما ذهب اليه شرذمة
من المتأخرين من عموم التنزيل في الرضاع وعدم الفرق بين ان يحصل بالرضاع
احد العناوين المذكورة في ادلة التحريم وبين ان يحصل به ما يستلزم احدها فكما

فكما ان المرضعة بلبنك محرمة عليك من حيث انه حصل بالرضاع بنوتها
فكذلك مرضعة ولد بنتك حيث انه حصل بالرضاع امومتها لولد بنتك وام
ولد البنت محرمة نسبا لكونها بنتا فكذا ام ولد بنتك رضاعا الى غير ذلك وقد
عرفت وجه فساد ذلك وحاصله ان الحديث النبوي انما حرم بالرضاع ما حرم من
جهة النسب وام ولد البنت لا يحرم من جهة النسب اذ لا نسب بينها بهذا العنوان
وبين الشخص بل النسب بينها وبين نسيب الشخص ولم يثبت كونه جهة
للتحريم فاذا لم يحرم ام ولد البنت من جهة النسب فكيف يحرم من جهة الرضاع
مع ان دعوى عموم الموصول لكل عنوان من العناوين المذكورة في لسان الشارع
وما يستلزمها من العناوين الغير المحصورة موجب للتكرار في شمولات العام
فان قلت اذا صدق على ام ولد البنت انها بنت وصدق ان كل بنت محرمة من
جهة النسب فلا مساغ لانكار ان ام ولد البنت محرمة من جهة النسب فيضاف
الى ذلك قوله عليه السلام كلما يحرم من النسب يحرم من الرضاع فينتج ان ام ولد البنت
يحرم من جهة الرضاع قلت لا يخلو ان يراد بالام في قولنا ام ولد البنت بنت
اما ان يكون هو خصوص الام النسبية او خصوص الرضاعية او الاعم وكذلك
المراد بالبنت فالاحتمالات تسعة ولا نسلم الصغرى الا في احتمالين منها احدهما
ان يراد من الام والبنت النسبيين والثاني ان يراد من الام النسبية ومن البنت
الاعم فان اريد الاول منهما فالصغرى والكبرى مسلمتان اذ ان الحاصل منهما ليس الا
ان الام النسبية لولد البنت النسبية محرمة من جهة النسب لكن الاصغر
في هذه الصغرى غير مندرج تحت الاوسط في الكبرى بوجه كما يحرم من النسب
يحرم من الرضاع للموقت من ان المراد بالموصول في الحديث هو العنوان الكلي

المشترك بين العنوان الحاصل من علاقة النسب والحاصل من علاقة الرضاع
لانها التي يعقل ان يحكم عليه بالتحريم من كلتا جهتي الرضاع والنسب وليس المراد
به خصوص العنوان النسبي اذ لا يعقل الحكم على نفس هذا العنوان بانه يحرم من
جهة الرضاع الا ان يراد انه يحرم نظيره كما ذكرناه سابقا ح فنقول كون مرضعة
ولد البنت نظيرة للام النسبية لولد البنت ممنوع لان الام النسبية لولد البنت كما انها
متصفة بالنسبية وباعتبارها ثبت لها التحريم ومرضعة ولد البنت ليست كذلك
نعم نظير الام النسبية لولد البنت النسبية الام النسبية لولد البنت الرضاعية
والحاصل ان المحرم في النسب ام ولد البنت المقيدة بكونها بنتا فنظيرها المحرم في
الرضاع ايضا ام ولد البنت المقيدة بذلك القيد غاية الامر ان القيد المذكور في
النسب من اللوازم للعقد وفي الرضاع تارة قد يكون وقد لا يكون فاذا كان فيثبت
النظارة فيثبت الحرمة والا فلا نظارة فلا حرمة فالصغرى ممنوعة وان اريد الثاني
منهما فالمقدمتان مسلمتان وينتج منهما ان الام النسبية لولد البنت مطلقا
محرمة من جهة النسب ولو باعتبار بعض افرادها وهي الام النسبية لولد البنت النسبية
فيمتنع ان نضم اليه قوله كلما يحرم من النسب يحرم من جهة الرضاع فيصير حاصل هذا
ان الام النسبية لولد البنت من عنوان كلي مشترك بين ام ولد البنت النسبية
وام ولد البنت الرضاعية وهذا العنوان الكلي يصدق عليه انه يحرم من جهة
الرضاع كما يحرم من جهة النسب ح فلا يستفاد من الحديث حكم مرضعة ولد البنت
بوجه من الوجوه وبهذا نقتدر على دفع ما يورد في نظاير هذا العنوان وان كان
تقرير الدفع مخالفا لما في الجملة فاذا قيل مثلا ام الاخ للابوين ام وكل ام محرمة
فام الاخ للابوين محرمة ثم نضم الى ذلك قولنا كلما يحرم من جهة النسب يحرم من

من جهة الرضاع اجبنا عنه بان ام الاخ لا يخلو من ان يراد بها الاحتمالات
التسعة المذكورة وعلى فرض ارادة ما عدا الاحتمال الثاني منها يكون الصغرى ممنوعة
فان التي يصدق عليها الام ليس الا الام النسبية للاخ النسبي او مرضعة الاخوين
الاخوين الرضاعيين فان اريد بام الاخ في الصغرى خصوص الاول دفع بان فرع
من الاحتمال الاول في ام ولد البنت وان اريد به الاعم من الاول اعني العنوان الكلي
الملازم لصدق الام فلا يدل النتيجة الحاصلة بعد ضم الحديث اليها على تحريم
مرضعة الاخ ويمكن الجواب عن اصل الايراد بمنع كون الموصول للعموم بل المتبادر
منه الاشارة الى العنوانات المعهودة المتداولة على لسان الشارع وتعلق التحريم
بها في كلامه ثم اعلم ان المراد بالنسب في الحديث ليس هو خصوص النسب الحاصل
بين المحرم والمحرم عليه حتى يختص الحديث بتحريم نظاير العنوانات السبع النسبية من
الرضاع بل المراد به هو الاعم منه ومن الحاصل بين المحرم ومن يتزوج المحرم عليه او ما
الحق بزوجه كالمزني بها والموطوءة بالشبهة او الغلام الموطوء ونحو ذلك لان
التحريم في العنوانات السبع كما انها مستندة بجهة النسب كذلك في هذه الصور
مثلا قوله تعالى وامهات نسائكم في الدلالة على تعلق التحريم بام الزوجة من حيث انها ام
للزوجة فاذا حصل نظير هذه الجهة من الرضاع حرمت والحاصل انه لا فرق بين
تحريم الام وتحريم ام الزوجة في تعلق التحريم في كل منهما بعنوان نسبي فيحرم نظيره
من الرضاع وسيأتي زيادة توضيح لذلك ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فلنرجع
الى بيان تفاصيل المسائل المذكورة فنقول المسألة الاولى لا اشكال في تحريم المرتضع
على المرضعة بالاجماع والكتاب والسنة لانها امه الثانية كما يحرم اصول المرتضع
الذكور على المرضعة من جهة ارضاعها اياه سواء في ذلك ابوه واجداده لاب

كانوا ام لا لأنّ امّا عدم التحريم على الاب فظاهر لأنّ المرضعة لم تزد على ان صارت امّا
لولده وامّ الولد اولى بالتحليل من كل احد وامّا على اجداده لابيه فلانها لم تزد على
ان صارت امّا لولد ابنه وامّ ولد الابن انما تحرم على الجد لانها زوجة ابنه والزوجية
للابن لا تحصل بالرضاع ولد الابن لانّ الزوجية لا تثبت بالرضاع وبعبارة اخرى
انّ التحريم معلّق على حليلة الابن ولا شك انّ مرضعة ولد الابن ليست حليلة للابن
وامّا على اجداده لامه فلانّ غاية ما حصل بالرضاع كون المرضعة امّا لولد بنته
وامّ ولد البنت انما تحرم اذا كانت بنتا بالنسب او الرضاع وهذه ليست احديهما وقد
تقدم وجهه في تفسير الحديث النبوي لانه لا يدل الا على تحريم ما صدق عليه بعلاقة
الرضاع احد العناوين المحرمة على لسان الشارع فيجب الرجوع في غيرها الى ادلة الحل
والحاصل انه اذا حصل بالرضاع عنوان يستلزم في النسب لاحد العناوين المتعلق
عليها التحريم غير ملازم له في الرضاع لا يثبت له التحريم لانّ ذلك العنوان النسبي
الملزوم انما حرم لتقييده باللازم وان كان هذا القيد غير منفك عنه فان حصل
هذا القيد في العنوان الرضاعي حتى يتم كونه نظيرا للعنوان النسبي وكونه تحت عنوان
كل ما يحرم من النسب والحاصل بالرضاع حصلت الحرمة والا فلا ثم اذا لم
يحرم اصول المرتضع نسبا على المرضعة لم يحرم اصوله الرضاعية عليها بطريق
اولى الثالثة يحرم فروع المرتضع على المرضعة لانهم احفادها ولا فرق بين
الفروع النسبية والرضاعية نعم لا يأتي على قول العلامة والمحقق الثاني حيث
انه عليها في القواعد ... عدم تحريم فروع المرتضع الرضاعية على المرضعة حيث
حكما بانّ مرضعة المرضعة لا تحرم على المرتضع فانّ المرتضع من الفروع الرضاعية
للمرضعة من المرضعة وقد عرفت ضعف هذا القول وسيذكر الرابعة

الرابعة حواشي المرتضع اعني من في طبقته من الاخوة لا يحرمون على المرضعة من جهة
ارتضاع اخيهم منها لانها لم تزد على ان صارت امّا رضاعية لاخيهم ولا دليل على تحريم
ام الاخ من حيث هي حتى في النسب من جهة كونها امّا او زوجة اب ولم يحصل شيء منهما
بالرضاع وامّا الاخوة من الرضاع للمرتضع فهم اولى بعدم التحريم عليها وقد يتوهم فيه لا
استدلالا لعل لما ذكرنا بانّ امومة الاخ غير ملازمة للامومة لتصادقهما في زوجة الاب
والام التي ليس لها الا ولد واحد فبان لمتوهم التحريم ان يقول انّ الام النسبية
للاخ من الابوين تحرم لانها لا تنفك عن كونها امّا فالام الرضاعية له ايضا محرمة
فالاجود الاقتصار على ما ذكرنا وانّ الملازمة بين العنوانين في النسب ولو كانت
مسلّمة الا انّ التحريم هناك من جهة احد المتلازمين الغير الحاصل بسبب الرضاع ثم
انّ حكم فروع حواشي المرتضع حكم نفس الحواشي في عدم التحريم على المرضعة لانّ الفرع
لا يزيد على الاصل في الحرمة الخامسة يحرم المرتضع على اصول المرضعة من النسب
ويحرم المرضعة على اصولها من الدعوى لانّ المرتضع من احفادهم ولا فرق بين اصولها
بالنسب واصولها بالرضاع ولا اشكال فيه ولا خلاف ظاهرا وحكم حواشي اصول
المرضعة من العمومة والخؤولة حكم نفس الاصول في التحريم سواء كانت من النسب او من
الرضاع السادسة لا يحرم اصول المرتضع على اصول المرضعة لما تقدم في المسألة
السابعة يحرم فروع المرتضع على اصول المرضعة لانهم احفادهم الثامنة
لا يحرم حواشي المرتضع وفروعهم على اصول المرضعة وحواشيهم لما تقدم في المسألة الرابعة
التاسعة يحرم المرتضع على فروع المرضعة نسبا لانهم اخوته منها سواء
كان ابوهم فحلا للمرتضع ام لا لثبوت الاخوة من قبل الام بينه وبينهم من جهة الرضاع
ولا يشترط اتحاد الفحل هنا بلا خلاف على الظاهر المصرح به في كلام غير واحد لاطلاق

الكتاب والسنة مضافا الى الخصوص موثقة جميل بن دراج باحمد بن الحسن بن فضال
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ارضع الرجل من لبن امرأة حرم عليه كل شيء من ولدها
وان كان الولد من غير الرجل الذي كان ارضعته بلبنه ومؤيدها رواية محمد بن
عبيدة الهمداني المتقدمة فاستدل الطبرسي بها على حرمة فروع المرضعة من حيث الرضاع
وهم اولادها من الرضاع فيشترط في تحريم المرتضع عليهم اتحاد الفحل على المشهور خلافا
للطبرسي قدس الله روحه وقد مر ضعفه لورود الخبر الصحيح وما في حكمه على خلافه
العاشرة تحريم اصول المرتضع على فروع المرضعة من النسب على الاظهر ولكن
القاعدة لا تقتضي ذلك نظرا الى ان فروع لا تزيد على ان تكون اخوة لولد اصول
المرتضع وام الولد واخته لا دليل على تحريمه من حيث اخت الولد انما هو حيث تحريم
اما من حيث كونه ولعلها اما من حيث كونه ولدا لا من حيث كونه [illegible] ولذا حكي عن جماعة
منهم الشيخ ره في المبسوط عدم التحريم الا ان المشهور التحريم واصح الاخبار المعتبرة
على التحريم مثل ما رواه في [illegible] عن ايوب بن نوح في الصحيح قال كتب علي بن شعيب
الى ابي الحسن عليه السلام امرأة ارضعت بعض ولدي هل يجوز لي ان اتزوج بعض ولدها
فكتب ع لا يجوز ذلك لان ولدها صارت بمنزلة ولدك ومثل ما رواه الكليني
قدس سره عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن جعفر قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام امرأة
ارضعت ولد الرجل هل يحل لذلك الرجل ان يتزوج ابنة هذه المرضعة ام لا فوقع
ع لا يحل واعلم انه يتفرع على القول انه لو ارضعت ولد الجدة لامه بلبن جده او
غيره حرمت امه على ابيه لان امه من اولاد المرضعة فتحرم على اصول المرتضع ولما
تحريم الجدة المرضعة على جد الصغير من جهة صيرورتها اما لولد ابنه فقد تقدم
في المسئلة الثانية انه لا وجه له هذا كله في فروع المرضعة نسبا واما فروعها بالرضاع

بالرضاع

بالرضاع فلا دليل على تحريمهم على اصول المرتضع لان الولد والبنت في الخبرين
المتقدمين ظاهران في خصوص النسبي فيبقى حكم الرضاعي باقيا تحت اصالة
الاباحة اللهم الا ان يقال انه اذا ثبت التحريم في الولد النسبي للمرضعة ثبت في
الولد الرضاعي لها لانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وفيه ان الامام ع حكم
بتحريم ولد المرضعة على ابي المرتضع لا من حيث هو ولدها حتى يحرم ولدها الرضاعي
ايضا بل لاجل كونها بمنزلة ولده لابي المرتضع نسبا وهذا المعنى غير معلوم في ولدها
الرضاعي فتامل مع ان هذا الكلام لا يتجه في ولدها الرضاعي الذي ارتضع بلبن
فحل المرتضع الذي يكون الكلام في اصوله لعدم الاخوة بين ذلك الولد وبين
المرتضع على قول الطبرسي ومن الظاهر بل المقطوع ان كون ولد المرضعة بمنزلة ولد ابي
المرتضع فرع الاخوة الرضاعية للمرتضع المفقودة مع تعدد الفحل وانما يتجه هذا
لو صح في صورة اتحاد الفحل وحدوث الاخوة بين ذلك الولد وبين المرتضع ح
فيكون هذا الولد من اولاد الفحل رضاعا وسيأتي الكلام فيه في مسئلة تحريم اصول
المرتضع على فروع الفحل واعلم ان الخبرين المذكورين واردان على تحريم اولاد المرضعة
نسبا على ابي المرتضع لكن الظاهر تحريمهم على ام المرتضع ايضا لان كونهم بمنزلة ولده
يستلزم كونهم بمنزلة ولدها ولذا يستفيد منه تحريم البنات على الاباء وتحريم الابناء على
الامهات الحادية عشرة فروع المرتضع وان نزلوا نسبا او رضاعا يحرمون على
فروع المرضعة في المرتبة الاولى لانهم خؤلة لفروع المرتضع ولا فرق بين فروع
المرضعة نسبا او فروعها رضاعا مع اتحاد الفحل بينهم وبين فحل المرتضع واما
فروع المرضعة في غير المرتبة الاولى فلا يحرمون على فروع المرتضع مطلقا لانهم اولاد
خؤلة لهم الثانية عشرة من في حاشية نسب المرتضع او رضاعه اعني اخوته واخواته

حواشي

او اخواته النسبية او الرضاعية لا يحرمون لاجل ارتضاع اخيهم على فروع المرضعة
الرضاعية بلا اشكال ولا خلاف كما تقدم ايضا بل ربما يظهر ان ضابطه اخوة الاخ او امثاله
الحواشي او اولاد الام اخيهم ولم يتعلق التحريم في الشريعة باحد العنوانين وكذا فروع
المرضعة النسبية وهم المتولدون منها لا تحرم عليهم حواشي المرتضع الرضاعية لما ذكر
واما تحريم حواشي المرتضع من النسب على فروع المرضعة النسبية فاختلف فيه فالاكثر
كما قيل عدم التحريم لما ذكر وهو الاظهر وقيل بالتحريم لان فروع المرضعة اذا صاروا
بمنزلة ولد الابوين للمرتضع بحكم ما تقدم في المسألة العاشرة فقد صاروا اخوة لاولادهما
الذين هم حواشي المرتضع وفيه منع استلزام صيرورتهم اولاد الابوين صيرورتهم اخوة
لاولادهما اذ لا استلزام الا لتلازم عنواني البنوة للابوين مع الاخوة للاخوة وهو
مسلم اذا حدثت بالرضاع نفس البنوة للابوين كما اذا ارتضع شخص بلبنهما فان بنوته
لهما تستلزم اخوته لاولادهما واما اذا حدث من شيء اخر حكم الشارع بكونه بمنزلة البنوة ٢
للابوين في احكامها الشرعية فلا يلزم ثبوت الاخوة للاخوة والحاصل ان العنوان
الحاصل بالرضاع ولد الابوين من امراة ذات اولاد ليس الا كون اولادها اخوة
للمرتضع ومن المعلوم كما سبق في المسألة الثانية ان تحريم هذا العنوان لا يحرم صنف الاولاد
على ابوي المرتضع ولا على اخوته نعم لما دل الدليل على كون الاولاد بمنزلة اولاد الابوين ٢
في جميع الاحكام الشرعية التي من جملتها تحريم عليهما حكم به لكن لا يستلزم ذلك كونهما
الاخوة لاولادهما حتى يحرمون عليهم وكذا ليس من الاحكام الشرعية لاولاد الابوين
تحريم بعضهم على بعض فان التحريم في آية المحرمات انما علق على عنوان الاخ والاخت
لا على ولد الابوين او احدهما ومن هنا ظهر ما في استدلال صاحب الكفاية على التحريم بان
كونهم بمنزلة الولد يقتضي ان يثبت لهم جميع الاحكام الثابتة للولدية ومن جملة احكامه

تحريم

تحريم اولاد الاب عليه اذ لا يعقل ان تحريم اولاد الاب على الولد ليس من حيث الولدية للاب
بل من حيث اخوته للاولاد الذين هم الآن يقال ان الاخوة التي نيطت الحرمة بها في آية المحرمات
ليست متحققة عرفا بل الحقيقي الا كون الشخصين ولدا لواحد فكونهم اولاد الاب دالة
عين كونهم اخوة له لا ان عنوان اخر ملازم له ويشهد لذلك تعليل تحريم المرتضعة ٢
من لبن ولد الفحل على ابيه في صحيحة صفوان المروية في الكافي بصيرورة ابيه ابا لها وامه
امها لها وليس هذا الا لانه اذا ثبت ابوة الرجل للشخص وامومة المرأة له ثبت اخوة اولادهما
له فيحرمون عليه من هذه الجهة فالقول بالتحريم في المسألة لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي
عن الشيخ وبعض المتأخرين الثالثة عشرة اختها لاخيها من الرضاع بلا اشكال
ولا خلاف ويدل على تحريم اختها من الرضاع المستلزم لتحريم اختها من النسب بالاولوية
وعدم القول بالفصل صحيحة الحلبي المروية في الكافي والتهذيب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يرضع من امرأة وهو غلام ايحل له ان يتزوج اختها لامها من الرضاعة فقال
ان كانت المرأتان رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحل واحد فلا يحل وان كانت المرأتان
رضعتا من امرأة واحدة من لبن فحلين فلا بأس ونحوها موثقة عمار المتقدمة سابقا
في ذكر القول المشهور باعتبار اتحاد الفحل في مقابل الطبرسي قدس سره وفي حكم اولئك
فروعهم فيحرم المرتضع عليهم الرابعة عشرة لا يحرم اصول المرتضع على من في حاشية
نسب المرضعة فيجوز لاباء المرتضع وان علوا التزويج في اخوات المرضعة ولاخواتها
التزويج في امهات المرتضع ولا يتوهم في الاول كون المرضعة في حكم الزوجة فلا يجوز
العقد على اختها لعدم ثبوت الزوجية بالرضاع وكذا في المثال كون ام المرتضع اما
لولد اخت المرضعة وام ولد الاخت محرمة لكونها اختا لانا قد بينا ان الحرمة انما
متعلقة على عنوان الاخت لا على ام ولد الاخت وان تلازم العنوانان في النسب

تحريم المرتضع على من في حاشية نسب المرضعة عنا فيها

الخامسة عشرة يحرم فروع المرتضع على حواشي نسب المرضعة ورضاعها لكونهم خؤلة
لابيهم بلا اشكال ولا خلاف ولا يحرمون على فروع اولئك الحواشي السادسة عشرة
لا يحرم من في حاشية نسب المرتضع على من في حاشية نسب المرضعة فيجوز لاخوة المرتضع
التزويج في اخوات المرضعة ولاخوة المرضعة التزويج في اخوات المرتضع لما مر
في المسئلة الرابعة من عدم تحريم حواشي المرتضع على نفس المرضعة فعدم تحريمهم على
حواشيها اولى ولصدق المناط لعدم الدليل اذ لم يحدث منهم بالرضاع عنوان من العناوين
المتعلقة بها التحريم في النسب السابعة عشرة يحرم المرتضع لو كانت انثى على
الفحل اجماعا لانها بنته من الرضاع الثامنة عشرة لا يحرم اصول المرتضع الاناث اعني
امهاته وان علون على الفحل لانها امهات زوجته وانما حليلته فكذلك على الاشهر لان غاية
ما حصل بالرضاع كونهن جدات لولده وجدات الولد لا يحرمن على الاب لانه جهة
كونهن جدات لنفس الاب وامهات ازواجه ولم يحصل بالرضاع شيء من العناوين
ونسب الحلي بن ادريس تحريم جدته على الفحل وهو ضعيف ثم انا لم يحرم اصول
المرتضع على الفحل لم يحرم فروع تلك الاصول عليه فخوة المرتضع وخالته لا يحرمان
على الفحل لان الفرع لا يزيد على الاصل التاسعة عشرة يحرم فروع المرتضع
وان نزلوا على الفحل لكونهم بمنزلة احفاده من غير فرق بين فروعه الرضاعية
والنسبية بلا خلاف ولا اشكال فيه ذلك العشرون لا يحرم من في حاشية نسب
المرتضع اعني اخوانه على الفحل على الاشهر لعدم الدليل على التحريم عدا ما يتخيل من كونها
اخوات لولده ولا يخفى ان التحريم لم يتعلق بهذا العنوان وانما تعلق بعنوان البنت
او الربيبة الذين لا ينفك احدهما عن عنوان اخت الولد في النسب ونسب الحلي الخ
ح في الخلاف وابن ادريس تحريم اخت المرتضع على الفحل وهو ضعيف الحادي والعشرون

وجدات الولد لا يحرمن على ابيه لانهن اما امهات اوله او امهات ازواجه وشيء من العناوين لا يحصل في المقام منه

يحرم

يحرم المرتضع على اصول الفحل لكونهم جدوده له بلا خلاف ولا اشكال الثانية
والعشرون لا يحرم اصول المرتضع على اصول الفحل فيجوز لاباء المرتضع ان يتزوج
في امهات الفحل وكذا لاباء الفحل ان يتزوجوا في امهات المرتضع لعدم الدليل الا
ما يتخيل كون امهات الفحل بمنزلة جدات المرتضع فيحرم على ابيه وعلى بعض اجداده
وكذا امهات المرتضع بالنسبة الى اباء الفحل الثالثة والعشرون يحرم فروع المرتضع
على اصول الفحل لانهم جدودة لهم وقد تقدم تحريمهم على الفحل لكونهم احفادا له فيحرمون
على اباءه ايضا لان المحرم على شخص لاجل النسب يحرم على اباءه ايضا فكذلك في
الرضاع الرابعة والعشرون لا يحرم من في حاشية نسب المرتضع على اصول الفحل
لما تقدم في عدم حرمتهم على نفس الفحل ويجري هنا الخلاف المنسوب الى ابن ادريس في
تلك المسئلة الخامسة والعشرون يحرم المرتضع على فروع الفحل نسبا ورضاعا
وان نزلوا لانهم اخوة او اولاد اخوة بلا خلاف في ذلك ويدل عليه بعد الاجماع
اخبار كثيرة ولا فرق في الفروع بين كونهم من مرضعة المرتضع او من غيرها فلو كان
لرجل عشر نساء وكان له من كل منها بنت كانت حرمت الولادة وارضعت كل واحدة
منهن غلاما او جارية بلبن ذلك الفحل حرم الذكور العشرون على البنات العشر
السادسة والعشرون يحرم اصول المرتضع على فروع الفحل اعني اولاده على المشهور وان
ايقتضيه القاعدة من جهة ان فروع الفحل ابن يصيروا بعد ان صاروا اخوة لولد
اصول المرتضع ولا دليل على تحريم اخوة الولد حيث ثم اخوة الولد وكذا قبلها
بعدم التحريم الا ان الاظهر التحريم لصحيحة علي بن مهزيار قال سأل عيسى بن جعفر
عليه ابا جعفر الثاني ع عن امرأة ارضعت لي صبيا هل يحل لي ان اتزوج ابنة
زوجها فقال لي ما اجود ما سألت من هاهنا يؤتى ان يقول الناس حرمت عليه

امرأته من قبل لبن الفحل هذا لبن الفحل الآخر فقلت له الجارية ليست ابنة المرأة التي أرضعته
لكنها بنت غيرها فقال لو كن عشر متفرقات ما حل لك شيء منهن وكن في موضع بناتك
والرواية وإن اختصت بتحريم ولد الفحل على أب المرتضع إلا أن تحريمه على ابنه أيضاً ثابت
بالإجماع المركب ظاهراً مع أن كونهم بمنزلة بنات أب المرتضع يستلزم كونهم بمنزلة بنات
ابنه ثم إن ظاهر الرواية كان يختص بفروع الفحل نسباً ويلحق بهم فروعه رضاعاً
ولقاعدة يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فإذا حرم ولد الفحل نسباً على
أصول المرتضع حرم ولده رضاعاً فلأن منشأ صيرورتهم أولاداً لأصول المرتضع
أخوته لولدهم ولا فرق بين الأخوة النسبية والرضاعية السابعة والعشرون
يحرم فروع المرتضع نسباً ورضاعاً وإن نزلوا على فروع الفحل نسباً ورضاعاً في
المرتبة الأولى لأنهم عمومة لفروع المرتضع وأما فروع الفحل في غير المرتبة الأولى
فلا يحرمون على فروع المرتضع الثامنة والعشرون لا يحرم من في حاشية النسب
المرتضع مثل أخوته وأخواته على فروع الفحل لأنهم إنما يدلون على أن صاروا بالرضاع
أخوة لأخ أولئك وأخوة الأخ ليست موجبة للتحريم إذ قد يتزوج أخ الرجل أخته
أخته من أمه ولو قيد بالأخ من الأبوين فلا يوجب التحريم وإنما يحرم أخوة الأخ
للأبوين من جهة كونهم أخوة ولم يحصل بالرضاع هذا العنوان فالحاصل بالرضاع
رضاع غير موجب للتحريم والموجب للتحريم غير حاصل خلافاً للشيخ رحمه الله فحكم
بالتحريم لأن صيرورة الفروع بمنزلة الأولاد لأصول المرتضع بحكم صحيحة ابن مهزيار
المتقدمة يستلزم كونهم أخوة لأخوة المرتضع فيحرمون عليهم وقد سبق في المسألة
الثامنة عشر أن هذا القول لا يخلو عن قوة التاسعة والعشرون يحرم المرتضع
على من في حاشية نسب الفحل أو رضاعه لأنهم عمومة له وهذا تمام الإشكال غير ولا خلاف فيه

الثلاثون

الثلاثون لا يحرم أصول المرتضع على من في حاشية نسب الفحل إذ لم يحدث بالرضاع
بينهم رابطة من الروابط المحرمة الحادية والثلاثون يحرم فروع المرتضع نسباً و
رضاعاً وإن نزلوا على من في حاشية نسب الفحل نسباً أو رضاعاً لأنهم عمومة لا
بيهم فيحل لهم فروع أولئك الحواشي الثانية والثلاثون لا يحرم من في حاشية
نسب المرتضع على من في حاشية نسب الفحل لأن حواشي المرتضع لا يحرم على نفس
الفحل فأولى بأن لا يحرم على حواشيه ويجيء على القول المنسوب إلى ابن إدريس من
تحريم أخت المرتضع على الفحل تحريمها على أخوته لكنه لا دليل عليه وينبغي التنبيه
على أمور الأول حيث قد عرفت أن الضابط في حصول الحرمة بالرضاع ملاحظة
الرابطة النسبية التي علق عليها التحريم فإن حصل بالرضاع نظيرها ثبتت الحرمة
وإلا فلا إلا ما خرج بالدليل كما عرفت في المسألة العاشرة والسادسة والعشرين
ولا عبرة بأن يحصل بالرضاع رابطة ملازمة للرابطة المعلق عليها التحريم مقارنة
معها في الوجود كلياً أو في بعض الأحيان ومما دل على خروج المسألتين السابقتين
أو عن قاعدتهم هذه الضابطة لا يعطي ضابطة كلية لتحريم كل عنوان ملازم في النسب
لعنوانات التحريم بل يقتصر على موردها إذ التعدي قياس لا نقول به فاعلم أن لا فرق
في الرابطة النسبية التي يكون نظيرها الحاصل بالرضاع محرماً بين أن يكون التحريم
المعلق عليها لأجل وجودها بين نفس المحرم والمحرم عليه ومن في حكمه ويسمى بالمحرم النسبي كالأخوة
~~المحرمات النسبية وبين أن يكون التحريم لأجل وجودها بين المحرم ومن في حكم المحرم~~
عليه ومن في حكمه والزوجية ويسمى بالمحرم لأجل المصاهرة وهي عبارة عن علاقة تحدث
بين كل من الزوجين وأقرباء الآخر كأم الزوجة مثلاً فإن التحريم علق على أمومة
الزوجة وهي رابطة نسبية بين المحرم وبين الأم وبين زوجة المحرم لأجل المصاهرة

عليه وكان الزاني بها والموطوءة بالشبهة وغيرهما وتسمية الاول بالمحرّم لاجل النسب
والثاني بالمحرّم لاجل المصاهرة باعتبار ملاحظة العلاقة الكائنة بين نفس المحرّم
والمحرّم عليه واما قد تكون نفس الرابطة النسبية المعلّق عليها التحريم كما في المحرمات
السبع وقد يكون امرا حاصلا منها كما في المحرمات بالمصاهرة وكلّ التحريم في الكل
معلّق على الرابطة النسبية اما في المحرمات السبع فظاهر واما في المحرمات بالمصاهرة
فلان تحريم ام الزوجة مثلا معلّق في الكتاب والسنة على علاقة المصاهرة التي
بينها وبين الزوج وانما علّق على الرابطة النسبية التي بينها وبين زوجة الزوج
وهي الامومة وكذا غيرها ومن هنا ظهر فساد ما ربما يسبق الى الوهم من ان قولهم
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب انما يدل على تحريم نظائر المحرمات السبع الحاصلة
بالرضاع ولا يدل على تحريم نظائر المحرمات بالمصاهرة اذا حصلت بالرضاع
كمرضعة الزوجة ومرضعتها ونحوها لان هؤلاء لا يحرمن من النسب حتى يحرم
نظائرها من الرضاع وانما يحرمن من اجل المصاهرة ووجه الفساد ما عرفت الى
ما ذكرنا ان المصاهرة وهي العلاقة الحاصلة بين كل من الزوجين واقرباء الآخر
ليس مما علق عليها التحريم وانما علق على الرابطة النسبية التي هي منشأ الانتزاع عنها
فتحريم ام الزوجة على الزوج ايضا من جهة النسب لا النسب الحاصل بين المحرّم و
المحرّم عليه بل النسب الحاصل بين المحرّم وزوجة المحرّم عليه والحاصل ان ما يرفع في
هذا الوهم توهّم ان المراد بالنسب في الحديث خصوص النسب الحاصل بين المحرّم
والمحرّم عليه نظير ما اصطلحوا عليه من قولهم سبب التحريم اما نسب واما مصاهرة
حيث يجعلون المصاهرة قسيما للنسب ولا يخفى انه لا داعي الى تقييد النسب في
الحديث بهذا الفرد الخاص بل المراد ان كل ما يحرم على شخص من جهة نسب حاصل

بينهما

حاصل بينهما او من جهة نسب حاصل بين احدهما وزوج الآخر ومن في حكمه فيحرم
نظيره من جهة الرضاع الحاصل بينهما او بين احدهما وزوج الآخر ومن في حكمه وحاصل
معناه بعبارة اضبط كل رابطة نسبية ينشأ من جهتها تحريم شخص على آخر فيثبت
التحريم ايضا من جهة نظيرها الحاصل بالرضاع فاذا صح ان امهات الازواج محرمة
فنقول ان التحريم تعلق بالنساء المتصفات بالامومة للزوجات وهي رابطة نسبية
علق عليها التحريم فاذا حصل نظيرها بالرضاع يحصل الحرمة للحديث المذكور فظهر
انه كما يصدق على ام الرجل انها محرمة عليه من جهة النسب اي من جهة الرابطة النسبية
حيث انها حرمت عليه بعنوان كونها اما له فكذلك يصدق على ام زوجته انها محرمة
عليه من جهة النسب حيث انها حرمت عليه من جهة كونها اما لزوجته فالموضوع في كل
من الحكمين عنوان الامومة الا انها في الاول بين المحرم والمحرم عليه وفي الثاني بين المحرم
وزوج المحرم عليه ومن هنا تبين ما يكون في تحريم مرضعة الغلام الموقب ومرضعتها
على الموقب بالحديث المذكور ولا تأتي نسبة بين المرضعة والموقب ومما ذكرنا ظهر ما في
استشكال صاحب الكفاية الحكم بالحاق الرضاع بالنسب في الرابطة النسبية الموجودة
بين احد الزوجين واقرباء الآخر الموجبة لعلاقة المصاهرة بين الزوجين وفي ثبوت
احكام المصاهرة بالنسبة الى احد الزوجين وبعض من حصل له علاقة رضاعية
للآخر وانه ان كان الاجماع على ذلك فهو والا ففي دلالة الحديث المشهور على ذلك اشكال

بلغ قبالا وتصحيحا على النسخة الاصل للشيخ قدس سره

وقد عرفت انه لا اشكال في المسألة اصلا بحمد الله سبحانه الثاني ان الرضاع كما يوثّر في
ابتداء النكاح يوثر في استدامته فكل رضاع يمنع من النكاح اذا سبقه يبطله اذا لحقه
بلا خلاف فيه على الظاهر ويدل عليه اطلاق الحديث المشهور يحرم من الرضاع ما يحرم من
النسب وخصوص بعض الاخبار الواردة في بعض فروع المسألة منها حسنة الحلبي عن ابي

هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال لو ان رجلا تزوج جارية فارضعتها امرأته فسد نكاحه
ورواها في الفقيه بسند صحيح عن ابي جعفر عليه السلام بتفاوت يسير ونحوها حسنة الاخرى
عنه عليه السلام ويترتب على ذلك انه لو تزوج برضيعة فارضعتها بعض نسائه او ابائه
وان علوا او اولاده وان نزلوا او اخوته بلبنهم او اخواته حرمت وكذا لو ارضعتها
زوجته الكبيرة بلبنه كما في الاخبار السابقة وتحرم الكبيرة ايضا مؤبدا ولو ارضعتها
بلبن غيره فان دخل بالكبيرة حرمتا ايضا وان لم يدخل بها حرمت الكبيرة مؤبدا وحرمت
الصغيرة جمعا بمعنى جواز تجديد العقد عليها بعد بطلان النكاح الاول والمعتبر في
بطلان نكاحهما عدم جواز الجمع فكانا جمعا ولا يصح نكاح احديهما الا بترجيح من
غير مرجح واستشكل في الحكم صاحب الكفاية من حيث احتمال القرعة وهو ضعيف ولو
ارضعت زوجته الصغيرة احدى الكبيرتين بلبنه ثم ارضعتها الاخرى حرم من حيث
حكي عن الاسكافي والشيخ انه تحرم المرضعة الاولى المرضعتين ونقل وجهه ان ام الزوجة
الحقيقية هي من زوجة الابنة بان تتصف بنته بالزوجية بمعنى تصادق عنوان البنتية
والزوجية في زمان من الازمنة حتى يصدق عليها انها في ذلك الزمان ام الزوجة
وهنا ليس كذلك لان المرضعة الثانية انما صارت اما بعدما انفسخ عقد الصغيرة
فحصلت صفة البنتية للصغيرة بعد زوال الزوجية ويؤيده ما رواه في الكافي
بسند ضعيف بصالح بن ابي حماد عن علي بن مهزيار رواه عن ابي جعفر عليه السلام قيل له ان رجلا
تزوج بجارية صغيرة فارضعتها امرأته ثم ارضعتها امرأة له اخرى فقال ابن شبرمة
حرمت عليه الجارية وامرأتاه فقال ابو جعفر عليه السلام اخطأ ابن شبرمة حرمت عليه الجارية
وامرأته التي ارضعتها اولا فاما الاخيرة لم تحرم عليه كانها ارضعت ابنتها وكان بعد
العمل بها لموافقتها للاصل ثم انه كلما حكم بفساد نكاح الصغيرة بالرضاع فان كان

الرضاع بسبب يختص بها بان سعت الى الكبيرة وهي نائمة وارتضعت الرضاع المحرم
فقد صرح في الشرائع والتحرير والمسالك بسقوط مهرها ويحتمل عدم السقوط لان المهر ثبت
بالعقد ولا دليل على سقوطه بفعل الصغيرة الذي حصل منها من غير قصد وتميز وان
كان بسبب يختص بالكبيرة بان تولت ارضاعها فكان لها مهرها مسمى ان دخل بها الزوج
وقيل يلزم نصفه كالطلاق وهو محكي عن الشيخ وجماعة ولا دليل عليه بناء على ملك
الزوجة لكمال المهر بالعقد وفي رجوع الزوج الغارم للمهر على المرضعة اشكال والاقوى وابن سعيد
عدم الرجوع لعدم الدليل ونظائره كثيرة كما لو قتلت الزوجة او ارتدت بعد الدخول
او ارضعت من ينفسخ نكاحها بارضاعه فان المهر ثابت في جميع الصور على الزوج
ولا يرجع بعد غرامته للمهر على احد نعم مقتضى قاعدة نفي الضرر رجوع الزوج بما يغرمه
وان لم تقل بضمان البضع فان مقتضى ضمانه الرجوع الى مهر المثل او نحوه لانا نقول
وعدم الرجوع في الامثلة المذكورة لانه تصرف في البضع وهو مال لها عوض له ولو
لهذا يلزم الشهود اذا رجعوا عن شهادتهم بطلاق الزوج الاول للمراة المهر للثاني
ويؤيده ما رواه في الفقيه بسند صحيح عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل قال لآخر اخطب لي فلانة فما فعلت شيئا
مما قاولت من صداق او ضمنت من شيء او شرطت فذلك لي رضى وهو لازم لي ولم
يشهد على ذلك فذهب فخطب له وبذل عنه الصداق وغيره مما طالبوه وسألوه فلما
رجع اليه انكر ذلك كله قال يغرم لها نصف الصداق عنه وذلك انه هو الذي ضيع
حقها اذ لم يشهد عليه بذلك الذي ضيع حقها اذا لم يشهد عليه بذلك الذي قال دل
بعموم التعليل على ان التضييع سبب الغرامة وقد حصل بما نحن فيه من المرضعة
الثالث اعلم انه قد حكى شيخنا المحقق الثاني في رسالة الرضاعية عن بعض

فيما اذا كان الارضاع
واجبا عليها لتعذر غيرها
ممن يرضعها الا بتسليمها
لا ترتج ماخوذ فلا يبعد
طرد الاقوى عدم الرجوع

الظاهر القول بنشر الحرمة بالرضاع في صورة كثيرة ونسب ذلك الى اشباههم وذكر انه لا سند لهم في ذلك من فتاوى شيخنا الشهيد وليس لهم اسناد متصل بشيخنا في هذه الفتوى ثم قال انهم اختلف اصحابنا في ثلاث مسائل فقد نبههم منها القاصر عن درجة الاستنباط ان يكون دليلا لشيء من هذه المسائل او شاهدا عليها الا انه قال ان المسائل المتصورة في هذا الباب كثيرة لا تنحصر والنص يسع لنا الا انه ذكر خارجا عن المسائل الثلاث التي اشار اليها صورتين ثم ذكر المحرم ثم عقبها بذكر المسائل الثلاث التي ذكرناها اختلف فيها بين الاصحاب اقول الظاهر ان هذا التوهم قد استند في دعوى انتشار عموم المنزلة في الرضاع المشهور في الالسنة وحاصل تقريره انه اذا حصل بالرضاع عنوان مصادق لعنوان النسبي يتعلق به التحريم في النسب حكم بتحريمه وان لم يحصل بالرضاع نفس ذلك العنوان المنوط به التحريم مثلا اذا ارضعت امرأتك ولد ابنتك فقد صارت المرضعة اما لولد بنتك فام ولد البنت حيث انه عنوان مصادق في النسب لعنوان البنت محرم فاذا حصل هذا العنوان بارضاع امرأتك ولد بنتك تحقق التحريم وبطل نكاح الجدة المرضعة وان لم يتحقق عنوان البنتية في الرضاع وهكذا ها انا اذكر المسائل الثلاث التي ذكر المحقق انها مما تعرض لها الاصحاب واختلفوا فيها ثم اذكر غير هذه من الصور التي ذكر ان القول بالتحريم فيها توهم ولم ليس به قائل معروف بين الاصحاب وان نسب الى الشهيد غير ثابت فنقول اما المسائل المختلف فيها فاحديها حرمة حليلة المرتضع على صاحب اللبن اختلف فيها الاصحاب على قولين وقريب منها ام المرضعة وحليلها بالنسبة الى ابي المرتضع وقد تقدم في المسألة الثانية عشر نسبة القول بتحريم جدات المرتضع على الفحل الى ابن ادريس ره وعزي هذا القول الى جماعة من الاصحاب وقد

عرفت

عرفت في تلك المسألة انه لا وجه للتحريم عدا توهم صيرورة جدات المرتضع جدات لولد الفحل وجدة الولد محرمة لكونها اما اما او ام زوجة وكلتاهما محرمتان وفي مثل هذا جار في ام المرضعة وحليلها بالنسبة الى ابي المرتضع ومرجع هذا الاخذ الى دعوى عموم المنزلة في الرضاع الذي ذكرنا تفسيره قريبا وابطلنا مفاده لعدم الدليل عليه في المسألة الثانية من المسائل المتقدمة وثانيتها اخوات المرتضع نسبا ورضاعا بشرط اتحاد الفحل هل يحل للفحل ام لا وقد حكي عن الشيخ ره وابن ادريس ره القول بالتحريم ولعله لانهن بمنزلة ولده كما ان اولاد الفحل بمنزلة ولد ابي المرتضع لصحيحة علي بن مهزيار المتقدمة وقد عرفت في المسألة العشرين من المسائل المتقدمة ضعف هذا القول لان الحكم بكون اولاد الفحل والمرضعة بمنزلة ولد ابي المرتضع لا يقتضي الحكم بكون اولاد ابي المرتضع بمنزلة اولاد الفحل بل غاية ما حصل من ارضاع اخيهم بلبنه هو كون اخيهم بمنزلة ولده ثم اخو ولده او ولد الولد لا يحرم الا اذا كان ولدا وثالثتها اولاد صاحب اللبن ولادة ورضاعا واولاد المرضعة ولادة هل يحرم على ابي المرتضع وقد عرفت في المسألة العاشرة والسادسة والعشرين ان الاصح التحريم للاخبار المتقدمة في المسألتين وان كانت القاعدة لا تقتضي التحريم نظرا الى انه يحصل بالرضاع الا اخوة اولاد صاحب اللبن والمرضعة للمرتضع ثم اخوة ولد الاب المرتضع واخ الولد لا يحرم الا اذا صدق الولد عليه اما من النسب او من الرضاع لكن الاخبار المتقدمة قد دلت على انهم بمنزلة ولده وهذه المسائل الخلافية التي ذكرها المحقق في الرسالة وصحح في غير الاخيرة بعدم التحريم اقول وههنا مسألة رابعة لم يختلف فيها وهي مسألة تحليل اولاد صاحب اللبن نسبا ورضاعا او اولاد المرضعة نسبا على اخوة المرتضع الذين لم يرتضعوا بلبنه وذلك الفحل واما المسائل التي ذكرها في

ونسب القول بالتحريم فيها الى الوهم ففي ثلاث عشرة مسئلة الاولى ان ترضع المراة
بلبن فحلها الذي هي في نكاحه حين الارضاع اخاها او اختها لابويها او لاحدهما فقيل
ان ذلك موجب لتحريم المرضعة على زوجها من جهة ان المرتضع صار ولدا للفحل ولا
اختها المرضعة هي اخت ولد الفحل واخت الولد محرمة من النسب فكذا من الرضاع
وبعبارة اخرى ان الفحل يصير ابا رضاعيا لاخ الزوجة واختها وكما ان اباها النسبي
يحرم عليها فكذا الرضاعي والحق انه توهم كما ذكره شيخنا المحقق لما مر في المسئلة العشرين
من المسائل المتقدمة من عدم تحريم من في حاشية نسب المرتضع على الفحل ولذا الخلاف
هنا يحكى عن الشيخ وابن ادريس ره وهو ضعيف لكن يرد على شيخنا المحقق ان
هذه المسئلة هي ثانية المسائل التي ذكر فيها الخلاف بين الاصحاب فان تحريم المرضعة
في الفرض المذكور على زوجها مبني على تحريم اخوات المرتضع على الفحل وهي عين المسئلة
الثانية من الثلاث المتقدمة نعم لو كان توهم التحريم ناشئا عن غير ما ذكر في توجيهه
مثل صيرورة المرضعة اما لاخ الزوجة من امها وهي محرمة على الزوج امكن كونها
بهذا الاعتبار خارجة عن المسائل الثلاث الثانية ان ترضع الزوجة المذكورة ولد
اختها الثالثة ان ترضع ولد اختها فقد يتوهم التحريم فيهما ايضا للمسئلة حرمتها
صيرورة المرضعة عمة او خالة لولد الفحل من الرضاع وعمة الولد محرمة عليه لانها
اخت وخالته محرمة جمعا ولذا الفحل في المسئلة الاولى انه صار لولد اخ المرضعة
فكما ان الاب النسبي لولد اخيها حرم عليها لانه اخوها فكذا الاب الرضاعي له ولا يخفى
ايضا فساد التوهم لان عمة الولد انما تحرم لكونها اختا فاذا تحقق بالرضاع
علاقة الاخيرة تحقق التحريم وقد عرفت ذلك في المسئلة الثامنة عشرة وكذا الكلام
في الاب النسبي لولد الاخ فانه لا يحرم الا لاجل عنوان الاخوة واما خالة الولد فحرمتها

على الاب

على الاب انما لا يتفق من احد انه لم يحصل الجمع بين الاختين الذي هو مناط تحريم الخالة
نعم يصدق على المرضعة انها ام المرتضع وخالته والجمع بين الاختين المحرم هو ان يكون
للشخص امراتان تصدق على احديهما انها ام لولده وعلى الاخرى انها خالة لولده لا ان يكون
له امراة واحدة يصدق عليها انها ام ولده وخالته وقد حكي عن السيد الداماد ره
الجزم بالتحريم في هذه الصورة وهو بعيد الرابعة ان ترضع الزوجة المذكورة ولد
ولدها ابنا كان او بنتا ومثلها ما لو ارضعت احدى زوجتيه ولد ولد الاخرى فيقال
هنا بتحريم المرضعة في الفرض الاول وضرتها في الثاني على زوجها من جهة صيرورتها
جدة ولدها وجدة الولد محرمة على الاب لانها اما ام او ام زوجة وكلاهما
محرمتان والاقوى في هذه ايضا عدم التحريم كما نبهنا عليه في المسئلة الثامنة عشرة
من ان اصول المرتضع لا يحرم على الفحل ثم ان هذه المسئلة اولى المسائل الثلاث
الخلافية التي ذكرها شيخنا المحقق ره اعني تحريم جدات المرتضع على الفحل وقد يشتد
التحريم في هذه المسئلة مع كون المرتضع ولد بنت للفحل لصيرورة المرضعة اما لولد
بنته وام ولد البنت من النسب محرمة لكونها بنتا فكذا تحرم من الرضاع وفيه ما مر
في المسئلة الثانية الخامسة ان ترضع الزوجة المذكورة عمها او عمتها السادسة
ان ترضع خالها او خالتها فيقال ان الزوجة تصير بالارضاع اما لعمها او عمتها او
خالها او خالتها وام عم الزوجة او عمتها او خالها او خالتها محرمة على الزوج لانها
جدة الزوجة لابيها او لامها وان الزوج يصير بارضاع زوجته لهؤلاء ابا لهم
من الرضاع وهذه الزوجة تحرم على ابيهم من النسب لانه جدها فتحرم على ابيهم من
الرضاع ويظهر الجواب عن الوجهين بما مر من ان امومة الزوجة وخؤولتها انما
حرمت على الزوج من جهة الدخول في امهات النساء ولم يحصل هنا العنوان للمرضعة

وكذا تحرم المرأة على ابي عمومتها او خؤولتها لاجل كونه جدا لها ولا يحصل عنوان
المحدودة للفحل بالرضاع واعلم ان هذه المسألة من فروع المسألة الاولى لان اخوات
المرتضع اذا حرمت على الفحل من جهة كونهن كالاولاد لم حرمت عليه اولادهن وهذه
المرضعة تصير من اولاد اخته وقد عرفت ان تلك المسألة من المسائل الخلافية فلذا
وجب لعقد هذه المسألة مسألة اخرى غير المسألة الاولى كالاخرى لعقد كليتهما خارجة
عن المسائل الخلافية السابعة ان ترضع الزوجة المذكورة ولد عمها او عمتها الثامنة
ان ترضع ولد خالها او خالتها فيقال في صورة ارضاع ولد العم او الخال ان الفحل
يصير ابا لهذا الولد فيحرم على المرضعة لانه اما ابو ولد عمها او ابو ولد خالها وكلاهما
محرمات عليها لان الاول عمها والثاني خالها قلنا ارضاع الزوجة ولد خالها
او عمها لم اقف فيه على ما يوجب توهم التحريم فيه الا اذا قلنا بحرمة الجمع بين المرأة وابنة اخيها
او اختها مطلقا حتى مع اذنها وحينئذ فيجري فيه التوهم الذي جرى في المسألة الثالثة من ارضاع
الزوجة ولد اختها فراجع وقد صرح بعض من جزم بالنشر في صورة ارضاع ولد العم
والخال بعدم النشر في ارضاع ولد العمة والخالة ونظم الكلام في هذا يقتضي الحرمة
هنا تماما التاسعة ان ترضع الزوجة المذكورة اخ الزوج او اخته فيقال
ان المرضعة صارت ام اخيه لابويه او اخته كذلك وهي محرمة لكونها اما وفيه ان
حرمة ام الاخ للابوين في النسب لعلاقة الامومة بينهما ونظيرها لم يحصل بالرضاع
وانما حصل به امومة الاخ وهي لم يتعلق التحريم في النسب بها العاشرة ان ترضع ولد ولد
الزوج فيقال انها صارت اما لولد ولده وام ولد الولد محرمة لكونها اما ابنتا او
اما زوجة ابن وفيه ان شيئا من عنواني البنت وزوجة الابن لم يحصل بال
رضاع مع ان حصول زوجية الابن لا يمكن لان الزوجية لا تثبت بالرضاع ابدا

الحادية

الحادية عشرة ان ترضع ولد اخيه او ولد اخته ولا يخفى انه ليس في ارضاع ولد الاخ
ما يوجب التوهم لان المرضعة لم تزد على ان صارت اما لولد الاخ وام ولد
الاخ ليس حراما على الشخص نعم يقال في ارضاع ولد الاخت انها تصير ام ولد
الاخت وهي محرمة لكونها اختا وفيه ان ام ولد الاخت ليست محرمة الا لعنوان
الاخوة الغير الحاصلة بالرضاع الثانية عشرة ان ترضع عم الزوج او عمته الثالثة
عشرة ان ترضع خال الزوج او خالته فيقال ان المرضعة حيث انها صارت
اما لعمومة الزوج او خؤولته حرمت عليه لكونها جدته لامه وفيه ما تقرر وحاصله
انه لم يثبت من ادلة الحاق الرضاع بالنسب الا ان الرضاع فرع للنسب فكل علاقة
حصلت بالرضاع انما توجب الحرمة اذا كان نظيرها الحاصل بالنسب موجبة للحرمة اذ لا
يعقل ان يثبت الحرمة لاجل علاقة رضاعية لم يفرض خصوصها من النسب توجب
التحريم لان هذا مضاد لفرعية الرضاع واصالة النسب فنقول في جهة الصورة الى
الثالثة عشرة انه لم يحصل بالرضاع الا علاقة الامومة بين المرضعة وعمومة الزوج
او خؤولته ونظيرها الحاصل بالنسب ليس موجبا للتحريم لان الام النسبية للعمومة
والخؤولة لا تحرم على الشخص من حيث امومتها لعمومته او خؤولته بل من حيث علاقة
جدودتها له فلذا يحكم بالحرمة في الرضاع الا اذا حصلت هذه العلاقة لا علاقة
تستلزمها لا دخل لها في التحريم ولم تحصل من جهة النسب   الى هنا توقف
قلم الشريف في مسألة الرضاع قد تم تحرير [illegible] واستنسخت هذه الرسالة
من نسخة الاصل بخط الشريف بعد وفاته بار بعتاتهم في شهر شوال المكرم في سنة
الاحدى والثمانين بعد الالف والمأتين وكانت النسخة في غاية الاغتشاش كثيرة
الحك والاصلاح فيها ومع ذلك هذه النسخة اصح جميع النسخ انشاء الله تعالى وفقنا

الله تعالى لاستفراغ ساير تعليقاته والاستفادة منها كما وفقنا للاستفاضة بفيوضاته في حال حياته وانا العبد الاقل الفاني اكثر الناس زللا واقلهم عملا مرتضى بن الحسن الحسيني الهروي مولدا والمشهد المقدس الغروي سكنا ومدفنا ان شاء الله تعالى

الرسالة الرضاعية بقلم الحقير

الجاني المذنب تراب اقدام المؤمنين خادم

الطلبة الامامية عبد الحسين ابن

المرحوم الشيخ محمد امين شراره

العاملي النجفي اصلا

والنجفي مدفنا

سكنا في يوم

الاثنين خامس

صفر في سنة

١٢٩٣

ان تجد عيبا فسد الخللا	جل من لا عيب فيه وعلا
وثقت بعفو الله عني في غد	وان كنت ادري انني العاصي
واخلصت حبي بالنبي وآله	كفى بهم يوم حشري اخلاصي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على عظيم نواله وصلى الله على محمد وآله وبعد فقد اجلت نظري في غرر هذا الكتاب وفرايده واطلقت فكري في غرره وفوايده فآنست من جانب سطوره انوار اودي الانوار وتوسمت من حسن طرزه وطرز حدايق ذات ازهار يعرب لطيف فحيه عن فضل منشيه ويشهد بديع نسجه بكمال موشيه ولاغرو فهو من وشي حبير ملك ازمة التحقيق وصنع نقاد سلك مع النظر الدقيق احسن طريق ذي فكر ثاقب وراي صايب العالم الوحيد والفاضل الفريد الزكي النقي البر جناب المرزا جعفر ابقاه الله جزيل نعماه وحرسه عن الحوادث ووقاه فانه لعمري ممن فاز باسعاد العلم والعمل وحاز من فضيلتيهما المحل الاكمل قد احتوى حدود الفقه بجامع ذهنه واجتنى باسنى الفضل على حداثة سنه ثمر السلوك السديد ما يدل على سداده ومن الفقه الجليل ما يشهد بفضل اعظم شهاده فانظر نظر المنصف الى ما صنفه تجد به خبرا ومعرفة فان فيه من النقض والابرام ما عز على من امه او رام ولعمري دونه تجده مقرا وصاحبي ازمة عقل فالعقبة ذا طريقة قويمة وسليقة مستقيمة مع مزايا لا تعد ومحاسن لا توصف ولا تحد فكثر الله سبحانه في كثير من امثاله وزاده فضلا علا وجلاله حرره بيده الراجي عفو ربه حسين آل الشيخ محمد بن محمد علي النجفي لطف الله به

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين

الباب الخامس في الخمس وهو واجب في سبعة أشياء أولها غنائم دار الحرب و
وجوبه فيها هو المشهور بل عليه الإجماع كما حكي نقله عن الانتصار والغنية ومجمع
الفائدة ونقله السيد في المدارك وتدل عليه الأخبار المتواترة المسبوقة بالآية
الشريفة واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل فإن المراد بالغنيمة فيها إما خصوص غنائم دار الحرب أو
مطلق ما يستفيده الإنسان كما سيجيء تحقيقه وأياً ما كان يثبت به المطلوب وهذا
مما لا إشكال فيه وإنما الإشكال في أمور منها وجوب الخمس في الأراضي المفتوحة عنوة
فالمشهور وجوبه فيها كغيرها مما حواه العسكر لعموم الآية ورواية أبي بصير عن أبي جعفر ع
قال كل شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن لنا
خمسه ولا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا ومنع شيخنا
الأستاد الاستدلال بها لعدم كون الأراضي المفتوحة عنوة غنيمة للمقاتلين وفائدة
لهم بل إنما هي فائدة غنيمة للمسلمين كافة وفائدتها لم يصرفها الإمام في مصالحهم
وباعتبار كون المقاتلين من المسلمين لا يصدق عليها الغنيمة فلا تشملها الآية
ولأن الأراضي المفتوحة عنوة لا يجوز بيعها فلا تشملها الرواية إذ الظاهر من قوله ع
في ذيلها لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً اختصاص صدرها بما يقبل الشراء و
يصح بيعه أقول أما ما ذكره في منع الاستدلال بالآية ففيه أن المراد بالغنيمة فيها
إن كان غنيمة دار الحرب فلا ريب في شمولها الأراضي لأن المراد بها كل ما حواه العسكر
من الكفار

من الكفار سواء كانت فائدته راجعة إلى العسكر خاصة أو إليهم وإلى غيرهم أو إلى
غيرهم خاصة كصفايا الملوك فإنها للنبي ص وبعده للإمام خاصة ومع ذلك يصدق
عليها اسم الغنائم وإن كان المراد بها مطلق الفائدة فنسلم عدم كون الأراضي
فائدة للمقاتلين إلا أنه لا يوجب خروجها عن مورد الآية لعدم اختصاص الخطاب فيه
بالمقاتلين بل المخاطب بالآية كل من استفاد فائدة وحيث إن الأراضي المفتوحة عنوة
فائدة لجميع المسلمين فتوجه الخطاب إليهم ويمتثله وليهم وهو الإمام وأما ما ذكره في
منع الاستدلال بالرواية ففيه منع ما استظهره منها بل الظاهر من ذيلها بيان حكم
آخر وهو عدم جواز شراء شيء من الخمس قبل إيصاله إلى الإمام وتخصيص هذا الحكم بما
يقبل الشراء لا يخصص عموم المتقدم مضافاً إلى أن الظاهر أن المراد بالشراء هنا مطلق
التصرف كناية لا خصوصه فالإنصاف أن الاستدلال بالآية والرواية لوجوب الخمس
في الأراضي المفتوحة عنوة في محله إلا أن التعويل عليهما مشكل لخلو الأخبار الواردة
في بيان أحكام تلك الأراضي عن ذكر الخمس كما لا يخفى على من راجعها وظاهرها عدم
وجوبه فيها مضافاً إلى أنه لم ينقل إلى الآن أن يدفع النبي ص والأئمة شيئاً منها إلى
أحد من بني هاشم خمساً ولم يذكر في خبر من الأخبار المبينة لعمل النبي ص في خيبر أنه أخذ
خمسها وهذه الأمارات تكشف ظناً عن عدم وجوب الخمس في الأراضي المفتوحة عنوة
ويمكن الجمع بينها وبين الآية والرواية بالتزام تعلق الخمس بتلك الأراضي وتحليله
للمسلمين كتحليله المناكح والمساكن والمتاجر ومنها وجوب الخمس فيما يؤخذ من الناصب
فأوجبه جماعة تمسكاً برواية حفص بن البختري عن أبي عبد الله ع قال خذ مال الناصب
حيثما وجدته وادفع إلينا الخمس ورواية أبي بكر الحضرمي قال خذ مال الناصب وابعث

البنا بالخمس واستشكل شيخنا الاستاد العمل بهما لاستلزامه رفع اليد عما علم بالضرورة
من حقن مال المسلم ودمه والناصب وان لم يكن مسلما الا انه منتحل للاسلام كالخوارج
والمرتد وجواز قتل الثاني ان كان فطريا انما هو من باب الحد لا هدر الدم فلا بد من
حمل الناصب في الخبرين على خلاف ظاهره وهو الناصب للحرب مع المسلمين وفيه
اولا ان ما دل على حقن مال المسلم ودمه لا يشمل المنتحل للاسلام وكلما الحق به المنتحل
فيه فانما هو لدليل خاص وحيث لا دليل على الحاق الناصب به فيبقى الخبران سليمين عن
المعارض ان لم نقل الاصليين لم يعلم حقن ماله ودمه عدم احترام دمه وماله وثانيا
انا ان سلمنا شموله المنتحل للاسلام قلنا ما دل على حقن ماله ودمه عام والخبران
خاصان والعمل بالعام لا يوجب رفع اليد عن الخاص خصوصا مع اعتضادهما بالاخبار
الكثيرة الدالة على جواز قتل الناصب واخذ ماله المعتضدة بالاجماع المنقول الذي
حكاه جدي المجاهد في ما عن بعض الاجلة على كفر النواصب وجواز اخذ ماله وسفك
دمه ومع ذلك كله فلا وجه لحمل الناصب على خلاف ظاهره وثانيها المعادن وهي
جمع معدن وقد اضطربت كلمات كل من الفقهاء واللغويين في تفسيره فيظهر من بعضهم
انه خصوص منبت الجواهر من ذهب ونحوه وبه صرح في كر ونقله عن قاموس اللغة و
يظهر من بعض اخر انه كلما استخرج من الارض مما كانت اصله ثم اشتمل على خصوصية
يعظم الانتفاع بها وبه صرح في منتهى وعن لك وكذلك ويظهر من اخر انه كلما استخرج
من الارض مما يخلق من غيرها مما له قيمة وبه صرح المص في كرة ناقلا للاجماع عليه وهو
المحكي عن نهاية ابن الاثير وقواه شيخنا الاستاد والاقرب عندنا ان المرجع فيه الى
العرف كغيره من الفاظ الكتاب والسنة ولا يبعد ان يكون المتبادر منه عرفا ما صرح به

ومنها وجوب الخمس فيما يؤخذ من الحربي غيلة فان الاقوى وجوبه فيه وفاقا للمدارك لفحوى روايتي المعلى وابي بكر المتقدمتين وان استشكله الاستاد وتأمل من استشكل العمل بمنطوقهما فان العمل بالمفهوم فرع العمل بالمنطوق وكيف كان تقدم عدم الاشكال في دلالته فتذكر منه

ثاني

ثاني الشهيدين في كتابيه كما انه من القريب بل هو الظاهر ان يكون مراد المصنف مما ذكره
في كره موافقا لما ذكره الشهيد بان يكون مراده مع اعتبار مغايرة المعدن للارض
مغايرته له في الاشتمال على خصوصية يعظم الانتفاع بها لاجل صدق الاسم كما يشهد به
عده المغرة من المعادن مع ان الظاهر صدق اسم الارض عليها وكيف كان فلا اشكال ولا
خلاف ظاهرا في وجوب الخمس في المعادن والاجماعات المنقولة فيه كالاخبار الدالة عليه
كادت تبلغ حد الاستفاضة القطعية كما لا اشكال في جملة من المسائل المتفرعة عليه
منها انه لا يجب الخمس في المعادن الا بعد وضع المؤن المفتقر اليها اخراجها وهو المشهور
بل الظاهر اتفاقهم عليه ويدل عليه خبر ابن ابي نصر قال كتبت الى ابي جعفر الثاني الخمس
اخرجه قبل المؤنة او بعد المؤنة فكتب بعد المؤنة ومنها انه يشترط في تعلق الخمس بالمعدن
بلوغه النصاب وسيجيء بيانه عند ذكر المص له ومنها انه هل يعتبر في بلوغ النصاب بالمعدن
المعتبر فيه دفعة واحدة او لا بل يكفي فيه اخراجه دفعات عديدة مطلقا طال الزمان المتخلل
بينها ام قصر حصل في اثنائها الاعراض ام لم يحصل قولان فعلى الاول لو اخرج المعدن
تدريجا ولم يبلغ المخرج في دفعة واحدة من الدفعات نصابا لم يجب الخمس فيه وان بلغ
مجموع المخرج نصابا بل اضعاف النصاب وعلى الثاني يجب فيه الخمس ان بلغ مجموع المخرج
نصابا وان لم يبلغه في دفعة والاظهر عندنا وفاقا لجماعة منهم الشهيدان في محكي لك وس
وجدي في المناهل وشيخنا الاستاد الثاني لاطلاق قوله (ع) في صحيحة ابن ابي نصر الاتية ما
اخرج من المعدن فليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا ودعوى
ان المتبادر منه بلوغ كل دفعة ذلك القدر ممنوع كيف والغالب عدم انفكاك اخراج المعدن
عن الدفعات ثم دعوى عدم انصرافه الى صورة حصول الاعراض في اثناء الاخراج لا يخلو

انما الاشكال في جملة من المسائل منه

من قوة وعلى المختار من عدم اشتراط الدفعة ففي كون ما يتم النصاب من الدفعات
كالشفاعة في تعلق الخمس بما اخرج قبله مما كان دون النصاب او ناقلا وجهان والاول
اشبه بنظائره من الشروط المتاخرة وعليه هل يجوز التصرف فيما يخرج قبل حصول الكل
او لا وجهان اظهرهما الاول لعدم دليل على لزوم مراعاة الشروط المتاخرة ولعموم الناس
مسلطون على اموالهم فانه قبل حصول الشرط محكوم بملكيته واحتمال حصول الشرط يدفعه
الاصل ولانه على القول بالمنع يلزم ان لا يجوز لمن اخرج من معدن ما دون النصاب التصرف
فيه ما دامت حيوته لاحتمال ان يخرج منه في زمان من الازمنة ما يكمل به النصاب وبطلانه
ظاهر وعلى المختار لو اتلف ما اخرجه قبل حصول النصاب ثم اخرج ما حصل به النصاب ضمن
خمس المتلف لكشفه عن اتلاف الخمس ومنها انه لا فرق على الاظهر في وجوب الخمس في المخرج
من المعدن اذا بلغ نصابا بين ان يكون المخرج من نوع واحد وان يكون من انواع مختلفة
فلو اخرج من الذهب والفضة والحديد والنحاس ما بلغ مجموعه النصاب وجب الخمس لاطلاق
ما في رواية ابن ابي نصر المتقدم فانه يصدق على المجموع انه اخرج من المعدن او اخرج المعدن
على اختلاف نسخ الرواية وما ذكره الاستاد من التفصيل بين العبارتين وظهور الثانية
في وحدة المخرج لا ارى له وجها اذ المعدن اسم جنس يطلق على الواحد والمتعدد وان
كان مختلف النوع ومنها انه هل يجوز اخراج الخمس من تراب الذهب والفضة وامثالهما
مع العلم بتساوي ما في المخرج من الجوهر مع ما في كل من الاخماس الاربعة الاخر ولا يجوز
الاخراج الا بعد التصفية قولان اقربهما الاول لاطلاق الاخبار الدالة على وجوب
الخمس في المعادن مضافا الى اصالة عدم وجوب التصفية حيث لم يقم دليل عليه وما تمسك
به بعض موجبيها من رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام سئلته عن المعادن ما فيها فقال كلما كان

وكان

ركازا ففيه الخمس وقال ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله سبحانه من حجارته مصفى
الخمس لا دلالة فيه على وجوب التصفية وانما يدل على كون مورد الخمس الجوهر المصفى لا الخليط
وهو لا ينافي اخراجه مختلطا بغيره مع احتساب الغير منه وكونه كالحجر الموضوع في جنب
الاثمان وقد يستدل له بكون التصفية الاخراج بعد التصفية انفع بحال المستحقين
لعدم تضررهم بتصفيته وبطلانه واضح لانه لو ساواه المالك اخرج مؤنة التصفية منه
وثانيها الغوص ووجوب الخمس فيه هو المشهور وعن صريح الغنية والانتصار الاجماع
عليه ويدل عليه جملة من الاخبار منها مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام قال الخمس على
خمسة اشياء الكنوز والغوص والمعدن والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس ومنها
مرسلة محمد بن احمد المرفوعة قال الخمس من خمسة اشياء من الكنوز والمعادن والغوص و
المغنم الذي يقاتل عليه ولم يحفظ الخامس ومثلها مرسلة حماد عن العبد الصالح وفي معناها
اخبار اخر وضعف ما عدا مرسلة ابن ابي عمير منجبر بعمل الاصحاب بها واما هي فمعتبرة بنفسها
لان مراسيل ابن ابي عمير عند الاصحاب كمسانيده صحيحة ثم ان الظاهر ان المراد من الغوص
في الاخبار وكلمات الاصحاب هو المخرج من البحر بالغوص اذ لا يعقل تعلق الخمس بالغوص
الذي هو نفس العمل وعليه فالمعتبر في وجوب الخمس تحقق كل من الذات والوصف فلو
غاص ولم يخرج شيئا لم يجب عليه الخمس كما انه لو اخرج بغير غوص بآلة ونحوها او خرج
بنفسه فالتقط لم يجب فيه الخمس خلافا للشهيدين حيث قال الاول في محكي البيان بتعلق
الخمس بما يخرج بنفسه والثاني في المسالك بتعلقه بما يخرج بغير غوص ولعل مستند الاول كما
احتمله في الكفاية رواية ابن ابي نصر عن محمد بن علي بن ابي عبد الله قال سألت ابا الحسن عليه السلام
عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة هل

هل فيه زكوة فقال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس بناء على قرائته قوله يخرج مبنيا
للفاعل وفيه اولا ان قرائته معلوما غير معلومة وما قد يدعى من ان الاصل في الافعال
البناء للفاعل لم نجد له مدركا وثانيا انه على تقدير تسليمها فما استظهرناه من الاخبار
من اعتبار الغوص فقيده بما اذا كان الخروج به واما مستندنا الثاني فيحتمل ان يكون عدم
اعتبار الاخراج هو بالغوص بالغوص بالخصوص واعتبار الاخراج بای وجه اتفق لاطلاق
قوله يخرج من البحر في الرواية المتقدمة بناء على قرائته مبنيا للمفعول ويحتمل ان يكون تعميم
الغوص للاخراج بالة وتسميتهما بعد تسليم اعتباره وكلاهما فاسدان اما الاول فلما مر
من ان ظهور الاخبار في اعتبار الغوص فتقييد هذا الاطلاق واما الثاني فلعدم صدق
الغوص عرفا على الاخراج بالة فرع الاول لو اخرج بالغوص ما لا الغوص في العرف يجب
فيه الخمس وان كان في الاصل غوصا كاللؤلؤ لعدم انصراف الغوص اليه الثاني لو اخرج
بالغوص حيوانا فقد جزم بعضهم بوجوب الخمس فيه وتوقف فيه بعض كالاستاد والاظهر
عندي عدم الوجوب لان الغوص عند الاطلاق منصرف الى فرده الشايع استعماله فيه و
هو ما تعارف اخراجه بالغوص كاللؤلؤ والمرجان ويؤيده وقوع السؤال في الرواية
المتقدمة عن اللؤلؤ والياقوت والزبرجد فانه يكشف عن كون الغوص عند السائل
الذي هو احد اهل العرف هذه الثلثة وما اشبهها فلا يشمل الحيوان وما اشبهه الثالث
المشهور وجوب الخمس في العنبر بل الظاهر اتفاقهم عليه وهو باطلاقه مشكل لان ما
يخرج منه بالغوص لا اشكال في وجوب الخمس فيه لادلة الغوص سواء قلنا انه يكون نباتا
او عينا تنبع في البحر او روث حيوان من حيوانات البحر كما لا اشكال في وجوب الخمس فيما التقط
منه من وجه الماء ان ثبت كونه عينا لادلة وجوب الخمس في المعادن الا انه لم يثبت كونه
عينا

عينا او ثبت ولكن لم يعلم انه اخذ من عينه بل وجد في الساحل او غيره فالحكم بوجوب الخمس
فيه مشكل لانه كالملتقط من المباحات الا ان يتمسك له باطلاق صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله
قال سئلته عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس واستشكل الاستاد في التمسك
به لاستلزامه جعل العنبر عنوانا مستقلا مغايرا لسائر العناوين التي فيها الخمس وهو
مناف لما يظهر من جملة من الاخبار من حصر الخمس في العناوين الخمسة وفيه ان تقييد الصحيحة
بالاخبار الحاصرة ليس باولى من العكس فان التعارض بينهما عموم من وجه ولا يبعد ترجيح
الصحيحة عليها لان دلالتها بالمنطوق ودلالة تلك بالمفهوم والمنطوق اظهر دلالة من
المفهوم ورابعها ارباح التجارات والصناعات والزراعات ووجوب الخمس فيها في الجملة
ثابت بالادلة الثلث اما الاجماع فلانه لم ينسب الخلاف فيه الا الى القديمين وكلامهما على
ما حكي ظاهر في العفو عنه لا انكار اصل شرعيته وقد قال في ك هو مقطوع به في كلام اكثر
الاصحاب بل ادعى عليه العلامة ره في كرة وهي الاجماع وتواتر الاخبار انتهى واما الكتاب
فيدل منه قوله تعالى انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الى لان الغنيمة فسرت في جملة
من الاخبار بمطلق الافادة منها خبر حكيم مؤذن بني عيسى قال قلت لابي عبد الله ع واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي
جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا والظاهر كونه معتبرا لان الصدوق رواه عن علي بن
الحسن بن علي بن فضال والطائفة عملت بما رواه بنو فضال ومنها ما في صحيحة ابن مهزيار
الطويلة فاما الغنايم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها المرء
ومنها خبر حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابيه جميعا عن الصادق ع عن ابائه في وصية النبي ص لعلي ع
يا علي ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن اجراها الله له في الاسلام الى ان قال

ووجد كنزا اخرج منه الخمس وتصدق به فانزل الله واعلموا انما غنمتم من شيء الآية هذا
كله مضافا الى ما ادعاه جماعة منهم شيخنا الاستاد دظ من ظهور الغنيمة في ذلك لا في
غنايم دار الحرب وهو مشكل بل لعل الظاهر والمتبادر منها غنيمة دار الحرب بل يظهر من
جماعة من اللغويين وضعها لها وضعا اوليا كما يظهر من القاموس ومجمع البحرين وكنز
اللغة بل عن الاخير انه مذهب الاصحاب ووضعا ثانويا كما يظهر من مجمع البحرين والظاهر
انه لا فرق في ظهور الغنيمة في ذلك بين لفظ الغنيمة ومشتقاته في ظهوره لذلك فما ادعاه
الاستاد دظ من الفرق بينهما وتسليم ظهور لفظ الغنيمة دون غنمتم لا وجه له بل للجلودي فيه
ان كان مراده مجرد عدم ظهور غنمتم في غنيمة دار الحرب لا ظهوره في مطلق الافادة فانه
على ذلك يكون مجملا والمتيقن ارادة غنيمة دار الحرب منه فيؤخذ به ويدفع الزائد المشكوك
بالاصل هب انا سلمنا ظهور غنمتم في مطلق الافادة الا ان سوق الآية قرينة على ارادة
غنيمة دار الحرب منه لان الظاهر منه كون الخطاب الى المجاهدين بمعنى اختصاصهم به
لا كونهم مورد الحكم لا ينافي ارادة ما يعم غنيمة دار الحرب منه كما قال الاستاد دظ
اما السنة فالاخبار الكثيرة الدالة على وجوب الخمس في المذكورات وهي بين ضعاف
منجبرة بالشهرة وصحاح ولنقتصر على ذكر الثانية وهي اخبار منها فقرة صحيحة علي بن مهزيار
المتقدمة ومنها رواية الريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا مولاي
في غلة رحى في ارض قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة
فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله ومنها رواية علي بن مهزيار قال قال لي ابو علي بن
راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك ذلك فقال لي بعضهم
واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم

وضياعهم

وضياعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد المؤنة الحديث ومناقشة
صاحب ك في دلالة رواية الريان باختصاصها بارض القطيعة وعدم ذكر مستحق
الخمس فيها وفي سند رواية ابي علي بن راشد بانه لم يوثق صريحا ضعيفة لان دلالة
رواية الريان على وجوب الخمس في منافع القطيعة تكفينا حجة على وجوبه في غيرها بضميمة
الاجماع المركب وعدم ذكر مستحق الخمس فيها غير ضار مع انصراف الخمس الى ما يستحقه الذي
من المال واما ابو علي بن راشد فقد عده الشيخ ره في كتاب الغيبة من الوكلاء الممدوحين
وهو صريح في توثيقه مضافا الى ما ورد في مدحه من نصب ابو الحسن العسكري ع واقامته
مقام علي بن الحسين بن عبد ربه فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا اشكال في وجوب الخمس في
ارباح التجارات والزراعات والصناعات ثم الاشكال في امرين احدهما ان مستحق هذا
الخمس هل هو مستحق سائر الاخماس او مستحقه الامام خاصة المشهور هو الاول وربما
يظهر من ك التأمل فيه وعن الذخيرة الميل الى الثاني والحق عندي الاول وتحقيقه يستدعي
ايراد الاخبار المشعرة باختصاصه بالامام ع ثم الجواب عنها فمنها خبر عبد الله بن سنان
قال قال ابو عبد الله ع على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة عليها السلم ولمن
يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا
حرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا انا احللناه
من شيعتنا لتطيب لهم الولادة وفيه اولا انه ضعيف السند لاشتماله على عبد الله بن القسم
الحضرمي وهو مجهول وثانيا انه مجمل او محمول على ارادة غير الخمس المصطلح للقطع بعدم كون
ظاهره مرادا لاستلزامه عدم استحقاق النبي ص وامير المؤمنين ع لهذا الخمس وهو باطل
بالضرورة فلا ينبغي الاستناد اليه ومنها قوله ع في صحيحة ابي علي بن راشد المتقدمة من

من تفسير الامام حقه الواجب في امتعة مواليه وضياعهم بالخمس وظاهر الاضافة اختصاصه
به ع وفيه ان المراد بالاختصاص ان كان الاختصاص على نحو الملكية والاستحقاق فظهور
الاضافة فيه مم وان كان المراد به الاختصاص في الجملة فمسلم الا انه لا يثبت به الاستحقاق
بل يكفي في تحققه ما للامام ع من الولاية في قبض الخمس وتقسيمه على مستحقيه واخذ الفاضل
عن مقدار كفايتهم لنفسه واعطائهم ما نقص عنه من سهمه ومنها خبر الحرث بن المغيرة
الذي وصفه في ك بالصحة قال قلت لابي عبدالله ع ان لنا اموالا من غلات وتجارات و
نحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم
وكل من والى ابائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب وفيه اولا ان
الحق اعم من الخمس وغيره فلا وجه لتعيينه في الخمس وثانيا ان الاستدلال به لاثبات كون
الخمس حقا للامام دونهم كما لا يخفى ومنها خبر علي بن الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا ع
بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه لا خمس عليك فيما سرح
به صاحب الخمس وفيه ان مضمون هذا الخبر كما سيجئ مخالف للاجماع فلا ينبغي التعويل عليه
فالانصاف انه ليس في الاخبار خبر معتمد يدل على اختصاص خمس الارباح بالامام ع فيبقى
اطلاق الاية الدالة على وجوب تقسيم خمس الغنيمة اسداسا والاخبار الواردة في قسمة
الخمس مطلقا كذلك سليمين عن المعارض بالقياس الى الاسداس فالعمل بالاية متعين وان
سلم ظهور الاخبار المتقدمة في اختصاص هذا الخمس بالامام ع لان الغنيمة في الاية نص
في ارادة الفائدة منها لما مر من الاخبار المفسرة لها بها والنص مقدم على الظاهر وفيه انه
مم اذا كان المراد بالفائدة المفسر بها الغنيمة خصوص ارباح التجارات والصناعات و
الزراعات وهو باطل لاستلزامه خروج غنيمة دار الحرب من الاية وهو خلاف الاجماع ومع

كون

ومع كون المراد بها مطلق الفائدة لا تكون الغنيمة نصا في الارباح لانها احد افراد الفائدة
ولها افراد اخر غيرها كغنيمة دار الحرب والمعادن والكنوز والغوص فان الفائدة تصدق
على جميعها ولنا صحيح جماعة بان رواية عبدالله بن سنان قال سمعت ابا عبدالله ع
يقول ليس الخمس الا في الغنائم خاصة لا تنافي الاخبار الدالة على وجوب الخمس في المعادن
والكنوز والغوص لصدق الغنيمة عليها ايض فعلى ذلك يكون لفظ الغنيمة مطلقا وظاهرها
في الارباح كظهور غيره من المطلقات الظاهرة في بعض افرادها فلا تعارض الاخبار
المتقدمة ان سلم ظهورها في اختصاص خمس الارباح بالامام ع لانها مقيدة والمطلق
لا يعارض المقيد نعم يعارض صحاح الاخبار الدالة على وجوب الخمس في الارباح بقول مطلق
كصحيحتي الريان وابن راشد المتقدمتين وتكون النسبة بينهما التباين لان الخمس
المطلق ينصرف الى ما يستحقه السادة وظاهر فيه ان لم نقل بكونه حقيقة شرعية فيه فلا بد
من الرجوع الى المرجحات وينبغي ترجيح تلك الاخبار لاعتضادها بالشهرة والعمومات
الدالة على عدم اختصاص الخمس بالامام ع وانه يقسم اسداسا وثانيهما ان هذا الخمس
كغيره من الاخماس يجب على المكلف الجامع للشرائط اخراجه من ماله ودفعه الى مستحقيه
ام لا يجب اخراجه لكونه مباحا للشيعة وهم في عفو منه المشهور المنصور الاول وظاهر
محكي كلام القديمين الثاني وربما يستدل له بجملة من الاخبار كخبر عبدالله بن سنان و
خبر حكيم مؤذن بني عيسى وخبر الحرث وخبر الفضلاء المتقدم ذكرها وخبر يونس بن يعقوب
قال كنت عند ابي عبدالله ع فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا
الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال
ابو عبدالله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وخبر محمد بن مسلم عن احدهما ع قال

ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا
ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اولادهم وخبر علي بن مهزيار قال قرأت في
كتاب لابي جعفر الى رجل يسئله ان يجعله في حل من مأكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه
من اعوزه شيء من حقي فهو في حل وغيرها من الاخبار اولاً ان هذه الاخبار
لا ظهور فيها عند التأمل في اباحة خمس الارباح للشيعة اما خبر ابن سنان فقد عرفت
ان ظاهره ليس بمراد قطعا لاستلزامه عدم استحقاق غير فاطمة ع وذريتها المجمع عليه
لخمس الارباح حتى النبي ص والوصي ع ولم يقل به احد فالاولى حمله على ارادة اختصاص
خمس مجموع الفوائد من حيث المجموع من ارباح المكاسب وغيرها من قليل وكثير بجماعة
كما ورد في كثير من الاخبار من ان خمس الدنيا لفاطمة ع وذريتها ع وفي بعضها انه صلا
واباحة خمس مجموع الفوائد من حيث المجموع للشيعة لا كلام فيها وهي لا تنافي عدم اباحة
خمس المكاسب والصناعات والزراعات التي هي بعض من الفوائد لهم لان سلب الكلي
لا ينافي الايجاب الجزئي والظاهر ان هذا المعنى هو المراد من خبر حكيم مؤذن بني عيسى ايضا
كما لا يخفى واما خبر الحرث والفضلاء ويونس ومحمد بن مسلم ففيها اولا انها فظاهرة
بل صريحة في اباحة المناكح والمتاجر كما لا يخفى على من لاحظ سوقها وتعليل الاباحة في بعضها
بتطيب ولادة الشيعة وتزكية اولادهم ولا دلالة فيها على اباحة خمس الارباح خاصة
للشيعة اذ ما عدا خبر محمد بن مسلم يدل على اباحة الامام حقه من غير تقييد للشيعة وخبر
محمد بن مسلم يدل على اباحة مطلق الخمس لهم وكلاهما اعم من المدعى واما خبر علي بن مهزيار
فهو من جهة اطلاق الخمس فيه اعم من المدعى ايضا ومن جهة اختصاص الاباحة فيه بمن اعوزه
الخمس اخص منه وثانيا انا ان سلمنا ظهور تلك الاخبار كلا او بعضا فيما ذكر فهي معارضة

بالاخبار

بالاخبار الاخر الظاهرة بل الصريحة في عدم اباحة هذا الخمس للشيعة ووجوب ادائهم له
منها صحيحة ابي علي بن راشد المتقدمة فانها صريحة في ان ابا علي كان مامورا من العسكري ع
باخذ الخمس من امتعة مواليه وضياعهم وتجاراتهم وصناعاتهم ومنها رواية محمد بن يزيد
الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسئله الاذن في
الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الضيق
الهم لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا
وما نبذله ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم
دعاءنا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم
ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عهد اليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب
والسلام ومنها صحيحة الريان بن الصلت المتقدمة فان الظاهر منها ان سؤال الراوي
انما كان عما يجب عليه فعلا في غلة رحى في ارض قطيعة له وثمن سمك وبردي وقصب
يبيعه من اجمة القطيعة فجوابه ع بالخمس ينافي اباحته له فلا بد من الرجوع الى المرجحات
ولا ريب في ان الشهرة والاظهرية الدلالة ترجح هذه الاخبار على تلك فظهر من جميع ما
ذكر ان ارباح المكاسب والصناعات والزراعات يتعلق بها الخمس ويجب اخراجه منها
وتقسيمه في مستحقيه كما في غيرها من المعادن وغيرها ثم ان المشهور وظاهر جملة من
الاجماعات المنقولة اختصاص الخمس بالثلثة المذكورة وعدم وجوبه في غيرها من الفوائد
لكن الحق بها بعض اشياء اخر منها الهبة والصدقة والميراث فان المحكي عن ابي الصلاح
وجوب الخمس فيها واختاره الشهيدان في اللمعة وشرحها وقوى الاستاد دام ظله وجوبه في
غير الميراث ولعل مستندهم بعض الاخبار الدالة عليه كخبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال

كتبت اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او
اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب ع الخمس في ذلك وخبر يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني
ما الفائدة وما حدها رأيك ابقاك الله ان تمنّ علي ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام
لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها او حرث بعد الغرام
او جائزة وخبر علي بن الحسين بن عبد ربه المتقدم وقوله في صحيحة علي بن مهزيار
الطويلة والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها و
الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن
وفيه مضافا الى عدم صلاحية تلك الاخبار لان يستند اليها في اثبات الحكم المخالف
للاصل والشهرة لضعف الاولين منها باشتمال سنديهما على احمد بن هلال المذموم
ويزيد المشترك وعدم دلالة الثالث منها على المدعى الا على القول بحجية مفهوم اللقب
وقد حقق في محله بطلانه واستلزامه التفصيل بين ما صرح به صاحب الخمس وغيره
وهو مخالف للاجماع المركب ووهن الرابع منها بتقييد الجائزة فيه بما لها خطر والميراث
بما لا يحتسب من غير اب ولا ام ولم يقل به احد انها معارضة بجملة من الاخبار الظاهرة في
عدم وجوب الخمس فيهما منها صحيحة ابي علي بن راشد المتقدمة فان الظاهر من عدم
ذكر غير الامتعة والضياع والتجارات والصناعات فيها مع صدوره في مقام البيان
بل الحاجة عدم وجوب الخمس في غيرها ودعوى شمول التجارة الهبات لما فيها من الاكتساب
لتوقفهما على القبول كما في مستند بعيدة عن العرف ومنها موثقة سماعة قال سألت ابا الحسن ع
عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير فان الظاهر ان الافادة هي الاستفادة
وظاهرها الفائدة الحاصلة من الطلب والهبة والصدقة والميراث ليست كذلك بل الاخير ليس

بفائدة

بفائدة واسا ومنها خبر علي بن الحسين بن عبد ربه الذي عرفت فساد استدلال الخصم به
فانه يدل على عدم وجوب الخمس فيما صرح به صاحب الخمس ويتم في غيره من الجوائز بالاجماع
المركب لعدم القول بالتفصيل هذا ولا يخفى ان هذه الاخبار من اجل اعتضادها
بالشهرة راجحة على تلك هب انا سلمنا حجية ما استدل به الخصم وسلامته عن المعارض
لكنه لا يدل الا على اصل تشريع الخمس فيما ذكره وهو لا ينافي العفو عنه وحليته للشيعة كما
يظهر من رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع
ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها
او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد
منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال الحديث
ومنها النماء وقد حكم الشهيد ره في المسالك بوجوب الخمس فيه متصلا كان ام منفصلا
وظاهر اطلاقه التعميم لما قصد به الاكتساب وما لم يقصد وهو احد احتمالي كلامه في الروضة
حيث قال في شرح عبارة اللمعة الرابع ارباح المكاسب من تجارة وزراعة وغرس و
غيرها مما يكتسب من غير الانواع المذكورة فيما ولو بنماء وارتفاع قيمة وغيرها خلافا
للتحرير حيث نفاه في الارتفاع انتهى فان قوله ولو بنماء يحتمل ان يكون المراد به ادخال
ما لو كان الاكتساب بالنماء بان يكون النماء مكتسبا به ويحتمل ان يكون المراد به ادخال
ما لو كان الاكتساب نماء بان يكون النماء هو الاكتساب والثاني هو الاوفق بظاهر
اطلاقه في المسالك واختياره ره وجوب الخمس في الهبة والصدقة والميراث فانه يكشف عن
اختياره وجوب الخمس في كل فائدة وكيف كان فالاظهر عندي وجوب الخمس في النماء بعد
ان قصد به الاكتساب وعدمه ان لم يقصد لما عرفت انفا من اختيار المشهور من اختصاص

الوجوب بارباح التجارات والصناعات والزراعات كما هو ظاهر صحيحة ابي علي بن
راشد المتقدمة ومنها ارتفاع القنية وقد عرفت حكم الشهيد ره في ضمنه بوجوب الخمس
فيه ونقله النفع عن ير لكنه توقف في ذلك وفصل شيخنا الاستاد دام ظله بين ما اذا
كان الارتفاع مقصودا بالاكتساب وما اذا لم يكن مقصودا به وجزم بوجوب الخمس في
الاول وتوقف في الثاني لتردده في صدق الفائدة عليه عرفا ولا يخفى ما فيه من التنافي
بين جزمه في الاول وتوقفه في الثاني من التنافي لانه مع عدم احراز صدق الفائدة
على الارتفاع لا معنى للجزم بوجوب الخمس فيه اذا قصد به الاكتساب لان قصد الاكتساب
لا يتعلق الا بما كان فائدة فلا يصير متعلقه فائدة والمختار ههنا يظهر مما تقدم في
النماء ومنها ما ينفصل عن مؤنة السنة من الغلات والزراعات المقصود بها تحصيل
القوت السنة وقد حكم بعض متأخري اصحابنا بوجوب الخمس فيه وجعل جدي ره
في المناهل احوط الترك ان كان مراده من الغلات والزراعات المبتاعة لقوت السنة
ثم لم يحتج اليها ثم نادى تجارة لم يؤد خمسه فلا اشكال ولا خلاف في وجوب الخمس فيما ينفصل
منها لما مر من الادلة الدالة على وجوب الخمس فيما ينفصل من ارباح التجارات عن مؤنة
السنة ولا وجه لجعل الوجوب فيه احوط وعده قسيما لارباح التجارات وان كان مراده
منها ما كان منها مما لا خمس فيه كما هو الظاهر من كلامه ره فلا وجه لايجاب الخمس فيما
ينفصل منها عن مؤنة السنة ولا للاحتياط فيه لخلو الاخبار وكلمات علمائنا الابرار
قديما وحديثا عما يومي اليه نعم قال الصدوق ره في الهداية يجب الخمس في ارباح التجارات و
الزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات
عن المؤنة وقال في الامالي وهو قول علمائنا اجمع وهكذا قال جدي ره في الرياض ولا بعد

اه ره

ان يكون منشأه هذا القول تلك العبارة لكنه توهم صرف اذ لا يخفى ان مرادهم من
فواضل الاقوات من الغلات والزراعات الفواضل من الغلات والزراعات التي اشتغلوا
يشتغل بها ويزرعها للقوت سنته من غير قصد الاكتساب لا ما اشتريه لها وقد صرح بذلك
الاردبيلي ره في مجمع الفائدة والظاهر ان وجوب الخمس فيهما لا خلاف فيه ويمكن ادخاله
في اطلاق الزراعات في كلام الصدوق ههنا ونظايره من كلمات الاصحاب بجعل الزراعات فيها
عطفا على الارباح لا على ما اضيفت اليها واما عبارة الصدوق المتقدمة فلا بد من عطف
الزراعات المذكورة فيها اولا على ما بعدها الارباح لئلا يلزم التكرار بذكر الزراعات
ثانيا ويدل عليه مضافا الى ظهور الاجماع اطلاق بعض الاخبار الدالة على وجوب الخمس
في الضياع والزراعات كصحيحة ابي علي بن راشد المتقدمة وغيرها مما تقدم ورواية
ابي بصير عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما
يبيع منه الشيء بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه الخمس فكتب ع اما ما اكل فلا واما
البيع فنعم هو كساير الضياع وينبغي التنبيه على امور الاول انه تشترك ارباح المكاسب
والصناعات والزراعات مع غيرها من المعادن والغوص والكنوز في اشتراط تعلق
الخمس بها بزيادتها عن مؤنة السنة تحصيلها والظاهر اتفاقهم عليه لعدم صدق
الفائدة على ما يقابل المؤنة ويدل عليه خبر يزيد المتقدم الفائدة مما يفيد اليك في
تجارة من ربحها او حرث بعد الغرام وتقاد هما في اشتراط تعلق الخمس بها بزيادتها
عن مؤنة السنة للاجماع والاخبار الدالة على ان الخمس فيها بعد المؤنة كصحيحة ابي
علي بن راشد المتقدمة وتقييد اطلاق المؤنة فيها بمؤنة السنة انما هو للتبادر وللاجماع
على عدم استثناء الزائد عليها ثم المراد بالمؤنة على ما يفهمه العرف ما يصرفه الانسان في

حر الحج الفعلية الشرعية العادية بل كلّما يريده ما لم يتجاوز المتعارف لامثاله فيخرج سواء
بلغ حدّ الاسراف المحرّم ام لا وهذا هو المراد بالاقتصاد الذي وقع اعتباره في كلام المشهور
ومعقد اجماع المصرّح فيه وكونه ما افاده الاردبيلي سره من ان الظاهر انه لا يشترط الاقتصاد
الآن يريد به عدم الاسراف الذي هو خارج عن الحد الحرام لا وجه له وهل المراد باعتبار
الاقتصاد اعتباره في كل من جانبي التقتير والاسراف بمعنى ان المقتر يحسب له والمسرف
يحسب عليه او اعتباره في جانب الاسراف خاصة فالمقتر لا يحسب له الزائد عما صرفه صرّح
الشهيد الثاني قده في س وضه بالاول وهو ظاهر المشهور وصرّح جمال الدين الخونساري قده
في حاشيته على الروضة بالثاني وقوّاه شيخنا الاستاد دام ظله والاظهر عندنا الاول لوجوه
الاول ان الظاهر من استعمالات العرف ان المؤنة اسم لما من شأنه ان يصرف في السنة
اقتصادا لا لما يصرف فيها فعلا كما زعمه الاستاد دام ظله ويؤيد ذلك اجماعهم في رد الحلي
حيث قال باشتراط الحول في الارباح على جواز اخراج الخمس مما يفضل منها من مؤنة السنة
فامر للحول تمسكا بامكان تعيين المؤنة في اول السنة ومقتضى ذلك عدم كون المؤنة
اسما لما يصرف فعلا والا لما امكن تعيينها قبل مضي السنة والتقدير خلاف الاصل ولا
دليل عليه الثاني ان مقتضى المروي لا صدقة الا عن ظهر غنى الذي تمسك به المحقق في [illegible]
والمعتبر في جملة من كتبه على اشتراط وجوب الخمس في الارباح بزيادتها عن مؤنة السنة عدم
وجوب الخمس على المقتر فيما زيد عن مؤنته اذا كان الزائد بقدر الاقتصاد لعدم كونه
صدقة عن ظهر الغنى لان الظاهر اجماعهم على عدم تحقق الغنى بتملك المؤنة على وجه
التقتير بل بعينه فيها الاقتصاد الثالث ان ايجاب الخمس فيما يفضله المقتر عن مؤنته بالتقتير
مناف للارفاق الذي لم يزل ملاحظا في الزكوة والخمس ولا يرتفع المنافاة بتخيير

اولا

اولا بين التقتير والاقتصاد لان نفس دوران امره بين ان يقتصد ولا شيء عليه
وان يقتر ويؤدي الخمس من الفاضل فيه منافاة للارفاق به هذا واعلم ان الاقتصاد
على ما صرّحوا به هو الوسط بين التقتير والاسراف ولا رابع الآن للاقتصاد مراتب
مختلفة فقد يكون كل من بذل المال للشيء وعدمه من الاقتصاد ككثير من الضيافات و
الاسفار ونحوها والمعتبر كما اتفق في السنة الثاني ان مبدأ السنة المستثناة مؤنتها
من حين ظهور الربح لا من حين الشروع في الاكتساب لانه المنساق من الاخبار الدالة
على اشتراط زيادة الربح من المؤنة في تعلق الخمس به ولظهور الاجماع عليه كما يشهد به
جملة من الامارات منها اسناد الجماعة من الاصحاب على اشتراط الزيادة عن المؤنة
في تعلق الخمس بالارباح بالمروي لا صدقة الا عن ظهر غنى حيث ان الظاهر منه اشتراط
الغنى وهو تملك مؤنة السنة في وجوب الصدقة التي منها الخمس ولا يخفى انه ظاهر بل صريح
في ارادتهم من السنة ما بعد الربح لانه زمن حصول الغنى المشروط به الصدقة ومنها
اجماعهم في رد الحلي حيث قال باشتراط مضي الحول في وجوب الخمس في الارباح هنا على وجوبه في
اول الحول وجواز تأخيره الى اخره احتياطا ومن المعلوم ان ذلك لا يعقل مع ارادتهم
بالحول المتقدم على ظهور الربح للزوم تقدم الواجب على وقته ومنها تصريح الشهيد
الثاني قده في ضه والمحقق الثاني قده في حاشية الشرايع على ذلك مع عدم نقل الخلاف
فيه عن احد من الاصحاب وتلك هذه الامارات ان لم تفد القطع بالاجماع فلا تفيد
الظن القوي به قطعا ثم نسب جدي ره في المناهل القول بكون مبدأ السنة من
حين الشروع في الاكتساب الى الشهيد قده في س ولم اجد فيه ما يشعر بذلك الا قوله
ولا يعتبر الحول في كل تكسب بل يبتدأ الحول من حين الشروع في التكسب بانواعه فاذا تم

خمس ما فضل انتهى ولا ظهور فيه في نظر القاصر فيما نسب اليه لاحتمال ان يكون
مراده من الشروع في التكسب الشروع في اخذ المكتسب والفائدة المقصودة بالاكتساب
لا الشروع في نفس الطلب وهذا هو الظاهر من التكسب وعبارته السابقة على هذه
العبارة والتالية لها فانها ظاهرتان بل صريحتان في ان مبدأ الحول عنده من حين ظهور
الربح قال قبل ولا يتوقف الوجوب على الحول خلافا لابن ادريس نعم يجوز تأخيره احتياطا
للمكلف انتهى وقال بعده ولو ملك قبل الحول ما يزيد على المؤنة دفعة او دفعات تخير
في التعجيل والتأخير انتهى وظهور العبارتين فيما ذكرناه غير خفي هذا كله مضافا
الى انه لازم القول بكون مبدأ الحول من حين الشروع في الطلب استثناء ما زاد من مؤنة
السنة الواحدة اذا اتفق طول زمن الطلب في سنتين مثلا او اكثر وحصل الربح بعدهما
واللازم باطل بالاجماع وتعيين سنة دون سنة ترجيح بلا مرجح والعجب مع ذلك
كله من الفاضل القمي ره حيث صرح في اجوبة مسائله الفارسية بان مبدأ الحول من حين
الشروع في التجارة ونثر البذر للزراعة ومما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل من ان مبدأ
الحول من حين حصول الربح وانقضائه مضافا الى انه لا مستند له الا دعوى عدم صدق
الفائدة قبل الانقضاء وضعفه بطلانه ظاهر من العرف الثالث لو تجدد الربح في
اثناء السنة فالاظهر عندي وفاقا للدروس والمدارك عدم اعتبار حول منفرد لكل
ربح بل يجعل مجموع ارباح السنة الواحدة بمنزلة الربح الواحد ويخمس ما فضل منها من
مؤنة السنة اقتصارا فيما خالف الاصل وعموم اية الخمس على المتيقن وصرح الشهيد
في اللمعة وشرحها بانه يعتبر لكل ربح بانفراده حول فتوزع المؤنة في المدة المشتركة بين
الربحين عليهما ويختص مؤنة ما بقي به سنة كل منهما به وقواه الاستاد دام ظله تمسكا

بخبر محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني
اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك
فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة مستظهرا ان الخمس في كل ربح بعد وضع مؤنة سنة
منه ومعناه اعتبار الحول لكل ربح منفرد او نحو الخبر المذكور وغيره من الاخبار الدالة
على اشتراط وجوب الخمس في الارباح بزيادتها عن المؤنة وفيه اولا ان الظاهر والمتبادر
من الخبر وغيره من الاخبار المماثلة له ليس الا بيان ان الخمس في الارباح لالزام مؤنة
السنة الحاصلة فيها بل يتعلق بها بعد وضعها منها فهي بالنسبة الى وحدة الربح
وتعدده مطلقة او مهملة وثانيا انا ان سلمنا ظهورها في اعتبار حول لكل ربح
بانفراده فنمنع الظاهر بل المعلوم عدم كون هذا الظاهر مرادا منها لاستلزامه سقوط
الخمس عن كثير من التجارات وغالب الصناعات لتدرج ارباحها وعدم وفاء كل واحد
منها منفردا بمؤنة السنة لو لم يكن اعتبار الحول له ولو امكن اعتبرت بضم كل ربح الى
الآخر بان كان ربح كل شهر مثلا دينارا ومؤنته نصف دينار الى اربعة وعشرين
شهرا فتم بمضي اثنا عشر منها حول الربح الاول ويخمس ما فضل منه وهو ستة دنانير
وبمضي ثلثة عشر حول الربح الثاني ويخمس ما يفضل منها منه وهو نصف دينار وهكذا
الى اخر الاربعة وعشرين شهرا لزم تداخل الاحوال والمؤن وهو خلاف ظاهر الاخبار
ويمكن الذب لهذا المحذور بتقييد الاخبار المعتبرة لكل ربح حولا بالربح الوافي
بمؤنة السنة كما يظهر من ذلك الا انه يستلزم الحصر في الارباح الوافرة المتجددة في
الازمنة المتقاربة لعسر توزيع الازمنة المشتركة بينها عليها واختصاص مؤنة المختصة
بكل واحد منها به كما لا يخفى وثالثا ان اعتبار الحول لكل ربح بانفراده خلاف السيرة

القطعية بين اهل التجارة فانه ربما يتم على اعتبار ارباح كل سنة كالربح الواحد و
واخراج المؤنة من مجموعها وتخميس الفاضل منها عنها الراجح لا اشكال بل الخلاف
ظاهرا فى انه يجبر خسران التجارة والصناعة والزراعة بربحها فى الجملة وانما الاشكال
والخلاف فى انه يجبر الخسران بالربح مطلقا سواء كان الخسران فى نوع من الانواع
الثلثة والربح فى نوع اخر منها او يختص الجبر بما اذا كان الربح والخسران فى نوع
واحد وان تعدد الشخص بان كان الربح فى شخص والخسران فى اخر او يختص بما اذا
كانا فى شخص واحد يتجه الاستناد ذلك الاخير لانه لا يصدق على التجارة الواحدة كك
اذا ربح بعضها وخسر بعضها الاخر انها ربحت بحيث يصدق عليها ذلك اذا كان
الخسران فى مغاير لها شخصا كتجارة اخرى من نوع جنسه او نوعا ايض كزراعة مثلا
او كانت تلك صناعة مثلا فاذا اشترى ثوبين مثلا بدينار وباع احدهما بثلثة
ارباع الدينار والاخر بربعه لا يصدق انه ربحت تجارته لعدم زيادة ثمن اجزاء
المبيع على ثمن المجموع بخلاف ما اذا باعهما بدينارين فانه يصدق عليها انها ربحت و
وان كان له تجارة اخرى او زراعة او صناعة خسر فيها وفيه ان مقتضى ما مر من
الاية والاخبار وجوب الخمس فى كل فائدة مكتسبة سواء استفيدت من احاد التجارات
او الصناعات او الزراعات او من ابعاض احادها ولا دليل على سقوطه عن ربح
الابعاض اذ لم يصدق على الاحاد المشتملة عليها انها ربحت بملاحظة خسران ابعاضها
الاخر وانما ذلك مجرد اعتبار ولا اعتبار به والا لكان لا يصدق على التجارة الواحدة انها
ربحت مع تساوى ابعاضها ربحا وخسرانا فكذلك لا يصدق على نوع التجارة لو اتجر
فى السنة الواحدة انها ربحت مع تساوى افرادها ايض ربحا وخسرانا ولا يصدق فقط

جنس

جنس ما عمله فى السنة للاسترباح من التجارة والصناعة والزراعة اذا تساوت
انواعه كك فما ذكره سلمه الله تعالى من العرف لا محصل له والاظهر عندى جبر الخسران
الواقع فى السنة مط بالربح الحاصل فيها كك وان كان الربح فى نوع من الانواع الثلثة
والخسران فى نوع اخر منها وهذا هو الظاهر من الشهيد الثانى حيث قال ويجبر
خسران التجارة والصناعة والزراعة بالربح فى الحول والدليل عليه ان الخسران
الواقع فى السنة من المؤنة عند العرف لان بقاء راس المال فى كل من التجارة والزراعة
والصناعة من اهم المقاصد عندهم وقد عرفت ان الخمس لا يتعلق بالربح الا بعد
وضع مؤن السنة كلها منه الخامس اذا كان له مالان احدهما مما لا خمس فيه والاخر
مما فيه الخمس فهل تعتبر المؤنة من الاول او من الثانى او منهما بالنسبة وجوه احتملها
الشهيد الثانى بقوله والمؤنة ماخوذة من تلاد المال فى وجه ومن طارفه فى وجه
ومنهما بالنسبة فى وجه والظاهر انه لا قائل بالاخير ولا دليل عليه الا مجرد الاعتبار
واما الاول فقد استقربه الاردبيلى ره فى مجمع الفائدة قائلا فلو كان عنده ما
يمون به من الاموال التى تصرف فى المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس
بل يجب الخمس من الكل لانه احوط ولعموم ادلة الخمس وعدم وضوح صحة دليل المؤنة
وثبوت اعتبار المؤنة على تقدير الاحتياج بالاجماع ونفى الضرر وحمل الاخبار عليه
ولتبادر الاحتياج من بعد المؤنة الواقع فى الخبر ولانه قد يؤل الى عدم الخمس فى
اموال كثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها اصلا مثل ارباح تجارات السلاطين و
زراعاتهم والاكابر من التجار والزراع وهو مناف لحكمة شرع الخمس فى الجملة انتهى
ولا يخفى ضعف جميع ما استدل به اما الاحتياط فظاهر لعدم كونه فى المقام واجبا

لكون الشك في وجوب الخمس في الربح من غير استثناء المؤنة منه شكا في التكليف و
الأصل فيه البراءة واما عموم ما دل على وجوب الخمس في الارباح فالتمسك به لا يجدي
في مقابل دليل المؤنة واما عدم وضوح صحة دليل المؤنة وثبوتها بالاجماع ونفي
الضرر فتوضيح فساده صحيحة ابي علي بن راشد المتقدمة الدالة على ان الخمس بعد المؤنة
واما تبادر الاحتياج من بعد المؤنة الواقع في الاخبار فالخبر مجرد دعوى لا شاهد
عليها واما ان اعتبار المؤنة مما فيه الخمس تؤدي الى عدم الخمس في اموال كثيرة ففيه
دليل اعتباري لا يقاوم اطلاق ما دل على اعتبار المؤنة واما الوجه الاخير الثاني
وهو اخذ المؤنة مما فيه الخمس فقد استقربه جدي س ره في هل وحكاه عن حاشية شرح
الذخيرة والكفاية وشرح المفاتيح واختاره الاستاد سلمه وهو الاظهر عندي لظاهر
الاطلاق معاقد الاجماعات والاخبار الدالة على ان الخمس بعد المؤنة كخبر علي بن
محمد بن شجاع النيشابوري انه سئل ابا الحسن ع الثالث ع عن رجل اصاب من
ضيعته مائة كر من الحنطة ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب بسبب عمارة
الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب
لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته السادس قد عرفت
سابقا ان المؤنة لما لم يرد تفسيرها في اللغة ولا في الشرع لم يكن بد من الرجوع فيها
الى العرف والظاهر انها عندهم كلما يصرفه الانسان في حوائج سنته وان كانت الحاجة
ناشئة عن مجرد ارادته ما لم يتجاوز عن متعارف حاله وزمانه ومكانه فيدخل فيها
مؤنة نفسه وعياله الواجبة نفقتهم عليه ومؤنة الحج الواجب اذا حصلت الاستطاعة
في عام الربح والحج المندوب والاسفار المباحة كسفر الزيارة نحوه وغيره والصدقات

الواجبة والمندوبة والكفارات والولايم المستحبة وما يصرفه في موت احد من
اولاده وعياله من الماكول والمشروب المعتاد صرفه وان كان مكروها شرعا وغير
ذلك مما لا فائدة في عده مع كون الضابط هو العرف وكلما شك في صدق المؤنة
عليه فالاظهر عدم استثنائه من الربح وتعلق الخمس به لعموم الاية وبعض الاخبار
الدالة على وجوب الخمس في الفوائد على سبيل العموم فانهما وان كانا مخصصين بما
دل على اعتبار المؤنة وهو مجمل مفهوما الا انه مخصص منفصل وقد حققنا في محله
ان المخصص المنفصل المجمل لا يجمل العام مع وجود افراد متيقنة له لها كما في المقام
هذا وقد عد جماعة من الاصحاب من المؤنة الدين السابق على الحول والمقارن
له ولا يبعد ان يكون ذلك في الجملة من مسلماتهم كما يشعر به كلام المصنف ره في عد
في كتاب اللقطة حيث جعل من ثمرات تملك اللقطة بعوض في الذمة من حين التملك
منعه من وجوب الخمس نعم الخلاف في انه من المؤنة مطلقا كما في ضة اوم الحاجة اليه كما
في س اوم لزوم ادائه كما صرح به بعض متاخري الاصحاب اوم عدم وجود
شيء بازائه من المال لا الحاصل الدين السابق على الحول وكون الاستدانة للمؤنة في
الدين المقارن له كما صرح به جمال الدين الخونساري في حاشية ضة وجوه توقف فيها
الاستاد سلمه والاقرب عندي كون الدين من المؤنة مطلقا اما ما كان منه للمؤنة فظاهر
سواء سبق الحول او قارنه اذ لا فرق في احتساب المؤنة من الربح بين صرف عين الربح
فيها وبين صرف غيره من العين او الدين فيها واحتسابه من الربح واما ما كان منه
لا لاجل المؤنة فلان الدين بنفسه من المؤنة عرفا لكون ابراء الذمة حاجة من
الحوائج المتعارفة مطلقا سواء كانت الاستدانة عن حاجة ام لم تكن بل وان كانت للاسر

محرم وسواء كان اداؤه لازما ام لا فضلا ام لم يكن ومقتضى ما حققناه سابقا من كون
المؤنة ماخوذة من طارف المال وان كان عنده من التالد ما يفي بها عدم الفرق
بين الدين الذي كان بازائه مال تالد وغيره الا ان الحكم باحتساب الاول من الربح
مشكل لان فيه ابداء وجه الحيلة للفرار عن الخمس وهو مناف لحكمة تشريعه فتم فرع
اذا وضع الدين من ربح سنة ولم يؤده الى ان انقضت السنة فهل عليه تخميس ما
وضعه للدين مع بقائه واخذ الدين من ربح السنة الاتية او ليس عليه ذلك بل
يملك تمام ما وضعه اولا ويأخذ عوضه من ربح السنة الاتية وجهان اظهرهما
الاول لان الدين الواحد لتعين مؤنة كل مؤنة تامة سنة بل هو مؤنة سنة ادى من
ربحها كخمس الدار والجارية واثاث البيت حيث لم يعرف ما وضعه ولا للدين فيما
كان ربحا الموضوع ربحا فاضلا عن مؤنة السنة فعليه خمسه ويكون الدين باقيا في
ذمته فله احتسابه من مؤنة السنة الاتية ووضعه من ربحها وخامسها الكنوز وهي
وهي جمع كنز وقد اضطربت كلمات القوم في تعريفه فقيل انه المال المدفون مطلقا وقيده
بعضهم بالمدفون تحت الارض وبعض اخر بالمدفون عن قصد واعتبر الاستاد سلم
فيه كلا من القصد والدفن تحت الارض وقيده بعض بمدفون الذهب والفضة
والاظهر عندي انه المال المدفون تحت الارض المجهول صاحبه اما اعتبار القصد
فيه فاولا لعدم صدقه على المال الضائع عرفا وبهذا ابينا عن اللقطة وثانيا الظهور
كل من المدفون والمذخور والمركوز الواقعة في كلمات الاصحاب في تعريفه في المقصود
بالدفن والادخار والاركاز لا يقال ان اعتبار القصد يستلزم عدم وجود كنز قط
لعدم العلم بوقوع مدفون من القصد لانه يكفي في صدق الكنز على المدفون عرفا استناد

بيان حكم الكنز

على امارات

على امارات كاشفة عن وقوعه عن القصد كوجوده في وعاء او بناء خاص ونحو
ذلك مما هو متعارف عند الناس في ادخار الاموال واما اعتبار الجهل لصاحبه
فمعلوم من العرف والظاهر عدم انكار احد له وعدم تعرضهم له انما هو لوضوحه واما
عدم اعتبار كونه مدفونا تحت الارض فلصدق الكنز عرفا على المدفون في البناء والشجر
ونحوها ويؤيده الاطلاق في قوله تعـ واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان
تحته كنز لهما على المدفون تحت الجدار حيث ان الظاهر انه كان فوق الارض والا لم يخف
عليه بانقضاض الجدار وان سلمنا اعتبار الدفن تحت الارض في مفهوم الكنز فلا ريب
في عدم اعتباره في حكمه لفحوى ما دل على اشتراكه مع ما وجد في جوف السمكة حكما واما
عدم اعتبار كونه ذهبا وفضة فلصدقه على المدفون من الجواهر غير الجوهرين ومن
غيرها من نفائس الاموال نعم لا يصدق على ما كانت ماليته قليلة لكون الظاهر منه
عدم وقوع دفنه عن قصد ثم الكنز اما ان يوجد في دار الحرب او في دار الاسلام و
على التقديرين اما ان يكون الدار خربة او عامرة وعلى التقادير اما ان يكون الكنز
مشتملا على اثر الاسلام او لا يكون اما الموجود منه في دار الحرب فالمشهور ان الواجد
يملكه مطلقا وفيه الخمس والظاهر اتفاقهم عليه وعن الغنية والخلاف نقل الاجماع عليه
وفي نص قطع الاصحاب به واستدل له بوجوه منها ما في المدارك من ان الاصل في
الاشياء الاباحة وفي اموال الناس جواز التصرف فيها حتى تثبت حرمته واحترامه
وفيه انه معارض بعموم لا يحل مال امرء الا من وجه احله الله والدليل وارد على الاصل
ومنها ما حكي عن نص وتبعه الشيخ ره في الجواهر من اطلاق الاخبار الدالة على وجوب
الخمس في الكنز فان الخمس لا يجب فيه الا بعد تملك الواجد له وفيه ان الاطلاقات

واردة مورد بيان وجوب الخمس في الكنز ومهملة من جهة تملك الواجد له وعدمه
وعدم انفكاك الخمس عن الملكية لا يدل على ان ملكية كل كنز لواجده وانما يدل على
ان كل كنز فيه الخمس ملك لواجده وهو لا يثبت المدعى ومنها ما استدل به بعض
وذكر في المدارك تأييدا من صحيحة محمد بن مسلم سألته عن الورق يوجد في دار
فقال ان كانت الدار معمورة فيها اهلها فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق
بما وجدت وفيه ان الظاهر كون المراد بالدار في الرواية دار الاسلام فلا وجه
للاستدلال بها على حكم ما يوجد في دار الحرب مع انها لاشتمالها على التفصيل بين
العامرة والخربة منافية لحكمهم بتملك ما يوجد في دار الحرب مطلقا فالاولى ان يستدل
له بعموم من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو له فان سبق يد المسلم الى كنز دار الحرب
غير معلوم والاصل عدمه فيكون لواجده وان كان فيه اثر الاسلام ضرورة انه ليس
بكاشف قطعي عن سبق يد المسلم اليه وانما هو ظاهر فيه والظاهر ما لم يثبت اعتباره
بدليل معتبر لا يقدم على الاصل وان سلمنا تقدمه عليه مطلقا فهو في المقام غير ممكن
لمعارضة ظهور اثر الاسلام في سبق يد المسلم بظهور وجوده في دار الحرب في عدمه
حيث لا ترجيح لاحدهما على الآخر فيتعين العمل بالاصل ثم مقتضى عموم المذكور تملك
الواجد الكنز الموجود في دار الحرب حتى مع وجود مسلم فيها يمكن ان يكون له وهذا
هو الظاهر من اطلاق كلمات الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم لكن الاستاد سلمه الله تعالى
استشكل فيه التفاتا الى حكمهم بعدم جواز استرقاق لقيط دار الحرب مع وجود مسلم
فيها يمكن تولده منه استنادا الى المروي الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وفيه ان
المروي لا ظهور له في تقديم جانب الاسلام ولو بالاحتمال على جانب الكفر في

النفوس او الاموال حتى يستدل به في مقام الشك بل ظاهر معنى لا مدخل له في
ذلك فلا بد من ان يقتصر في الاستدلال على موضع استدلال القوم وكذا مقتضى
ما ذكر ملكية كنز دار الحرب لواجده وان دخلها الواجد مستأمنا لا متلصصا خلافا
للاستاد سلمه الله تعالى حيث منع الملكية هنا مستدلا باحترام مال الكافر المستأمن
من مسلم كالذمي فلا يملك بغير اذنه وفيه اولا ان ملكية الكنز للحربي غير معلوم ومجرد
وجوده في داره لا يدل عليها وثبوت يده عليه تبعا ليده على الارض ممنوع كما سيجيء
وثانيا ان الاستيمان انما يحرم المال المقصود به والكنز مما لا يقصد بالاستيمان
غالبا واطلاق المال لا ينصرف اليه ثم ما ذكرناه انما هو حكم الكنز الموجود في دار
الحرب اذا لم يعرف صاحبه واما اذا عرف صاحبه وانه الحربي فيملكه الواجد وعليه فيه
الخمس لكن لا من باب كونه كنزا بل من باب انه مأخوذ من الحربي غيلة لما عرفت من
عدم صدق الكنز على ما عرف صاحبه واما ما يوجد منه في دار الاسلام فان كانت
الدار خربة ونحوها المفازة والمباحة فالظاهر اتفاقهم على تملك الواجد الكنز الموجود
فيها وتخميسه له ان لم يكن عليه اثر الاسلام ويدل عليه عموم من سبق المتقدم واطلاق
ما دل على ان في الكنز الخمس وان كان عليه اثر فعن الشيخ ره في ط انه بمنزلة اللقطة
وفي ف انه كنز وتبعه في كل فريق والاكثر على الاول لانه مال المسلم محترم وعليه
الاستاد سلمه الله تعالى اقول لا ريب في عدم كون الكنز المذكور لقطة بحسب المفهوم
لان اللقطة هي المال الضائع وليس الكنز كذلك ولذا قال الشيخ ره في ط انه بمنزلة
اللقطة ولم يقل انه لقطة فلا بد من حمل كلام من قال بانه لقطة كالشهيد ره في ضة
وغاية المراد على انه ارادة مقالة الشيخ ره من انه بمنزلة اللقطة ثم ذلك يحتمل فيه

امران احدهما ان يكون المراد تنزيلها منزلة اللقطة ان حكمه حكمها وان قيل هناك
بتملك الملتقط لقطة خربة دار الاسلام المشتملة على اثر الاسلام كما هو مذهب
جماعة وثانيهما ان يكون المراد منه ان حكمه حكم اللقطة بناء على مذهب المشهور من عدم
تملك الملتقط لها الا بعد التعريف وعدم معرفة صاحبه استظهر شيخنا الاستاد
سلمه الله تعالى الاول ولا يخفى انه خلاف ظاهر استدلالهم له بانه مال محترم ضرورة انه
ليس كل مال محترم لم يعرف صاحبه لقطة بل ظاهر الثاني وبه يشهد مرعيا كلام المنتهى
في لقطة حيث استدل على كونه بمنزلة اللقطة بانه مال يغلب على الظن انه مملوك لمسلم
فلا يحل من غير تعريف وكيف كان فالاقرب عندنا ان حكم الكنز المذكور حكم كنز دار
الحرب لا اللقطة لان كونه مالا محترما غير معلوم لعدم دلالة اثر الاسلام على سبق يد
المسلم الا انه ولا دليل على اعتباره هنا ومقتضى عموم من سبق واطلاق ما دل على
وجوب الخمس في الكنز تملك الواجد له وعليه تخميسه واستدل جماعة من متاخري
متاخري الاصحاب لما اخترناه بصحيحتي محمد بن مسلم الاتيتين وكان ترك الاستدلال
بهما اولى لان الظاهر منهما اختصاص موردهما باللقطة فلا عموم فيهما حتى يستدل
به لحكم الكنز لكن لما استدل هؤلاء بهما نذكرهما تيمنا واقتداء بهم فاحديهما ما رواه
عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الورق يوجد في دار فقال ان كانت الدار
معمورة فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق بما وجدت والاخرى ما رواه عن
ابي جعفر ع عن الورق يوجد في دار فقال ان كانت الدار معمورة فيها اهلها فهو لهم
وان كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ولا يخفى ان ظاهر
اطلاقهما تملك الواجد الورق الموجود في الخربة وان كان عليه اثر الاسلام وقد اجيب
عنهما

عنهما بمعارضتهما بموثقة قيس محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع
في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها
فانها بسبب تقييدها ملكية الواجد بما بعد التعريف تقيد اطلاق الصحيحين
وفيه منع اطلاق الصحيحتين من هذه الجهة بل هما باشتمالهما على التفصيل
بين وجود اهل الدار وعدمه وحكمهما باحقية الواجد في الباب ظاهرتان
في كون السبب لاحقية الواجد مجرد فقد اهل الدار وكونها خربة فيكون
بينهما وبين الموثقة تباين لا عموم مطلق وترجحان عليها بصحة سندهما نعم
قال الاستاد سلمه الله تعالى ان الاجماع المحقق على عدم وجوب تعريف لقطة
دار الاسلام اذا كانت خربة ولم يكن عليها اثر الاسلام وتملك الملتقط لها
بدوا اخصصا الموثقة بما اذا كان على الورق اثر الاسلام فتكون النسبة بينها
وبين الصحيحتين عموما مطلقا فيتعين العمل بالخاص وهو حسن لولم توجب
صراحة الصحيحتين في سببية الخراب لتملك ما يوجد فيه من غير تعريف واهمال
الموثقة من جهتها ما يجعلها عليها وان كانت الدار غير خربة ولها مالك معروف
مسلم فاما ان يكون واجد الكنز فيها المالك او غيره فان كان هو المالك فلا
ريب في ملكيته له ووجوب الخمس فيه عليه ان كانت ملكيته لها بالاحياء كما ذكرنا في الموجود
في الموات وان كانت ملكيته لها ببيع ونحوه من مسلم فالمشهور انه يجب عليه
تعريفه من البايع ان كان ملكيته له محتملة فان ادعى انه له دفع اليه من غير
الزام له ببينة او يمين او وصف والا فهو محكوم بملكه وعليه الخمس ويدل عليه فحوى
ما دل على ثبوت هذا الحكم فيما يوجد في جوف الدابة المبتاعة وسيجيء ان شاء الله

لا المصرّة في هي باليد وتبعه بعض اخر لثبوت يد المالك الاول على الكنز بثبوت
يده على الأرض وعدم ارتفاعها بانتقالها عنه ويمكن المناقشة فيه بوجوه
الأول انه لا دليل على ثبوت اليد على المدفون في الأرض بسبب ثبوتها على
الأرض والأصل عدمه الثاني انها لا يثبت وجوبا لتعريف من البايع بل ينافيه
فانه غير واجب في رد المال الى ذي اليد والواجب رده اليه من غير تعريف
واجاب عنه الاستاد سلمه بوجهين احدهما حمل مرادهم من وجوب تعريف البايع
على وجوب اعلامه بما وجد فان ذلك غير مناف لليد بل يؤكدها كما في الامانات
الشرعية وهو حسن الا انه في غاية البعد والاخر حمل مرادهم من اليد على اليد
الثانية المتحققة بدعوى البايع فانه قد تحقق اليد بالدعوى وح فيكون
وجوب تعريفها الكنز من البايع لكونه في معرض ثبوت يده عليه وفيه اولا منع
اليد الثانية اذ اليد على المبيع ليست الا الاستيلاء عليه عرفا وهو لا يمكن ان
يثبت بالدعوى مع علم كونه ثابتا بالدعوى نعم مجرد الدعوى قد تكون حجة
ولا مدخل لها في اليد وثانيا ان الكون في معرض اليد لا يثبت وجوبا لتعريف كما
لا يخفى الثالث ان الاستدلال باليد لا يجدي في ما لو شك في وجود الكنز في الارض
عند ملكيتها للبايع اذ الشك ح في اصل اليد لكن الظاهر خروج ذلك عن محل كلامهم
وكون الكلام فيما لو علم وجوده فيها عند ملكيتها له فروع الأول لو تكرر بيع الأرض
ولم يعرف البايع الأول الكنز يجب تعريفه من البايع الثاني وهكذا فان لم يعرفه
الجميع فهو للواجد او عكسه الواجد بمجرد عدم معرفة البايع الأول صرح في لك بالثاني
بالأول وهو الحق ان كان التعويل على اليد لا مجرد الخبر بل عليها يفرض جعل البايع فيه

على الجنس

على الجنس لا الفرد الثاني لو كان البايع في طبقة واحدة متعددا فمقتضى كلامهم
من الخبر وقاعدة اليد ان سلمناها لزوم تعريفهم اجمع فان ادعوه فهو لهم
يقسم بينهم على قدر حصصهم من الأرض وان انكروه كلا فهو للواجد وان
ادعاه بعضهم دون بعض ففي لك انه ان ذكر المدعى سببا يقتضي التشريك دفع
اليه حصته خاصة والا فالجميع وهذا جدي المجاهد في المناهل والحكم بدفع
الجميع اليه في الثاني مشكل نصا وقاعدة اما النص فلعدم كون المدعى بايعا
وانما البايع غيره واما القاعدة فلان يد المعترف على الكنز ليست الا على مقدار
حصته من الأرض منه لتبعية يده على الكنز الا اليد عليها فمقتضى القاعدة دفع مقدار
حصته في الأرض من الكنز مطلقا وملك الواجد الباقي الثالث لو مات البايع قبل
التعريف فقد صرحوا بوجوب تعريف وارثه وان حكمه حكم البايع في كل من صورتي
الوحدة والتعدد ولا يخلو من اشكال لعدم كون الوارث بايعا ولا ذا يد لعدم
انتقال يد الموروث اليه الا ان يستفاد من الخبر ان التعريف من البايع حق مالي له و
نقول ان كل حق مالي يورث نعم ان شيخنا الاستاد سلمه الله تعالى بعد ان سلم
اصل المسئلة احتمل قويا في صورة تعدد الوارث ودعوى بعضهم ملكية الكنز
دون بعض لزوم دفع الجميع الى المدعى بخلاف صورة تعدد البايع لان غير المدعي
من الورثة بمنزلة المعدوم والمدعى بمنزلة الوارث الواحد وفيه انه مسلم لو كان
الكنز محكوما بملكيته للموروث قبل دعوى الورثة ملكيته جميعا وليس الامر كذلك
ضرورة عدم ثبوت ملكية الموروث الا بعد دعوى الوارث والا لم يكن التعريف من
الوارث واجبا ولا الدفع اليه متوقفا على دعواه ودعوى ثبوت ملكية الموروث بالخبر

بدعوى بعض لورثته مخالفة للقاعدة ولا دليل عليها هذا كله فيما اذا كان
واجد الكنز هو مالك الأرض واما اذا كان غيره فقد ظهر حكمه مما حققناه وانه
يجب عليه تعريفه من مالك الارض فان ادعاه فهو له والا كان للواجد سواء
كان مستاجرا للارض او غير مستاجر لها ولو اختلف مالك الارض ومستاجرها
في الكنز الموجود فيها وادعى كل ملكيته فعن جماعة انه يقدم قول المالك وعن
بعض نسبته الى المشهور وعن الشيخ في ف والمختلف ان القول قول
المستاجر مع يمينه وعن الايضاح والبيان والدروس التوقف فيه وقوى
شيخنا الاستاد سلمه الله تعالى الاول لضعف يد المستاجر بالنسبة الى يد
المالك واضافة النسبة اليها كيف فانه كالدابة بالنسبة الى يد راكبها واقول
المراد باليد ان كان اليد الفعلية فهي منتفية عن كل منهما اذ اليد كما ذكرنا
ليست الا الاستيلاء ولا استيلاء لاحدهما على الكنز الموجود في الارض المفروضة
اما المالك فظاهر واما المستاجر فلان استيلائه انما هو على ما في وجه
الارض وظاهرها لا ما كان تحتها ومدفونا فيها وان كان المراد بها اليد
الحكمية التابعة لملكية الارض فليست للمستاجر بوجه لان ملكيته ليست الا
لمنافع الارض ولا تتبعها اليد وعلى ما عرفت سابقا من عدم ثبوت اليد الحكمية
على الاقوى فليس لاحد من المالك والمستاجر يد على الكنز ويرجع في تعيين
المدعي منهما والمنكر الى الاصل او الظاهر وحيث يكون الاصل متعارضا
من الجانبين فلا بد من الرجوع الى الظاهر وهو مختلف باختلاف الامارات
فقد تكون على ملكية المالك وقد تكون على ملكية مقابله واعلم ان الاصحاب الحقوا

بالكنز

بالكنز ما يوجد في جوف الدابة والسمكة في تعلق الخمس به عند تملك الواجد
له وبعد التعريف من البائع وعدم اعترافه في الاول وعند الوجدان في الثاني
ويقع الاشكال فيه من وجوه الاول انه لا دليل على هذا الالحاق لخلو الاخبار عما
يدل عليه واخبار الكنز لا تشمل الموجود في جوف الدابة والسمكة لخروجه حقيقة
عن موضوع الكنز وعلى فرض دخوله فيه فالعلاقة غير منصرف اليه نعم ان قلنا بوجوب
الخمس في كل فائدة فالالحاق موجه لكنك قد عرفت بطلانه وعلى فرض الصحة تذكره
في الغنيمة الثاني [اولى] الفرق بين الموجود في جوف الدابة والموجود في جوف السمكة في
الحكم بتوقف تملك المشتري على التعريف من البائع وعدم اعترافه في الاول دون
الثاني فان وجهه غير واضح واجيب بان الدليل على الحكم في الاول خبر عبد الله
بن جعفر قال سألته كتبت الى الرجل اسئله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي
فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فقال
فوقع عليه السلام عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وفي الثاني
ان السمكة من المباحات الاصلية التي تملك بالحيازة وحيازتها ليست حيازة
لما في جوفها لعدم كونه مقصودا فيكون لواجده لانه محازه وفيه ان الخبر معارض
بالقاعدة في الدابة السائمة المحتمل كون ما في جوفها من المباحات الغير المحازة و
عدم اطراد القاعدة في الثاني لان السمكة غير مملوكة قد تكون مملوكة معلوفة من
مال مالكها كالمحازة في صغيرة المرباة بعد ذلك في ملك محازها فلا وجه لاطلاق
الحكم في المسئلتين والاعتذار عنه بحمل الدابة والسمكة على الغالب كما افاده الاستاد
سلمه الله تعالى وغيره انما يتم في السمكة دون الدابة فان الغالب فيها خصوصا الجزور

والبقرة المذكورين في الخبر المسئول عنهما لاباحة ما في جوفهما الآن فتعبده فيما
بالخبر الثالث ان اطلاقهم تملك الواجد ما في جوف السمكة وعدم تفصيلهم بين ما
كان عليه اثر الاسلام وما لم يكن لا يتم منعا لاكثر القائلين بكون ذي الاثر لقطة
يجب تعريفها وكذا اطلاقهم تملك ما في جوف الدابة عند اليأس من بايعها ومما
ربما يقال من ان هذا الاطلاق في محله لتخصيص ما دل على وجوب تعريف ما كان
عليه اثر الاسلام بخبر عبدالله بن جعفر المتقدم مدفوع بان التعارض بينهما من
العموم من وجه لاطلاق ذي الاثر من الموجود في جوف الدابة وغيره والاطلاق الموجود
في جوف الدابة من ذي الاثر وغيره فلا بد من الرجوع الى المرجحات نعم يمكن ان يقال
ان الخبر بسبب وقوع السؤال فيه عن صرة فيها دراهم او دنانير توجد في جوف الجزور
او البقرة نص في كون الموجود مشتملا على اثر الاسلام فان الغالب كون الدراهم و
الدنانير في تلك الازمنة المسكوكة بسكة الاسلام فيكون التعارض بينهما من
العموم المطلق وسادسها ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وقد صرح بوجوب
الخمس فيها اكثر المتأخرين بل كافتهم فذلك يكون مشهورا بينهم واما القدماء فمنهم من
صرح به كالمفيد والشيخ واتباعه والحلي وابن زهرة على ما حكي عنهم ومنهم ساكت عنه
كالقديمين وسلار وابي الصلاح على ما حكي عنهم ولا يبعد كون سكوت هؤلاء في
مقام بيان ما يجب فيه الخمس وما لا يجب مشعر بل ظاهر في اختيارهم عدم وجوبه فيها
والاقوى الوجوب لرواية ابي عبيدة الحذاء قال سمعت ابا جعفر يقول ايما
ذمي اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس وهي حجة لصحة سندها ووضوح دلالتها
وعمل من يعتد على عملها وتضعيفها لتضعيف سندها لا يبدي وجهه مع وثاقة
رجالها

رجاله وعلم اشتراكهم بين مجهول او ضعيف وتصحيح غير واحد لها منهم السيد في
ك وخاله في المنتقى بل المحكي عن الاخباريين تضعيف هذه الرواية واشباهها مما يتهم
بزيادة التقصير في الاجتهاد وهذا والسيد في ك بعد ان صرح بصحة الرواية سندا
ناقش في دلالتها لخلوها عن ذكر متعلق الخمس ومصرفه واحتمال ان يكون المراد
من الخمس فيها العشرين من الارض المشتراة الارض العشرية فتوافق مذهب العامة
حيث انهم اوجبوا العشرين في الارض العشرية اذا اشتراها الذمي وفيه ان عدم ذكر
متعلق الخمس ومصرفه فيها غير مضر مع ظهورها في كون المتعلق الارض المشتراة
مع انصراف الخمس في عرف المتشرعة الى ما يستحقه بنوهاشم ان لم يكن حقيقة فيه و
الاحتمال الذي ذكره غير موهن لدلالتها مع مخالفته للظاهر وعدم القرينة عليه
وعدم داع من وجود معارض لها من الاخبار وغيرها الى ارتكابه وهذا وهل المراد
بالارض المشتراة خصوص ارض الزراعة كما اختاره جماعة او خصوص ارض البياض
غير المشغولة ببناء للزراعة كانت او لغيرها كما هو ظاهر مجمع الفائدة وصريح جده
في المناهل او الارض المشتراة مستقلة وان كانت مشغولة ببناء كما صرح به جمال
الدين الخوانساري في حاشية الروضة او مطلق الارض من غير اعتبار خصوصية فيها
كما صرح به في الروضة جزم الاستاد بدخول ارض البياض وتوقف في غيرها والاظهر عندي
تبعا للنضارة في هي والمحقق في ير وجماعة ممن تأخر والمحكي المحقق الثاني الاول لان
المتبادر من الارض بقول مطلق ارض الزراعة فان اهل العرف لا يطلقونها على غيرها
الا مع القرينة كما لا يخفى على من تتبع استعمالاتهم ثم ان الظاهر كما صرح به في الروضة
عدم اختصاص الحكم بالشراء وشموله لمطلق النواقل تنقيحا للمناط او لغلبة اطلاق

الشرائع على مطلق النواقل او خصوص النواقل بعوض ويتم في غيرها بعدم القول بالفصل
هذا وقد صرح الشهيد الثاني في ضة بتخيير الحاكم في هذا الخمس بين اخذه من العين
والارتفاع وهو باطلاقه مشكل اذ لا وجه مع عدم رضى الذمي باخذه من الارتفاع
لالزامه به ولم يقل باحد في المشتركات الحقيقية بين المسلم والذمي فكيف يقال به
في الخمس الذي اه قلنا بتعلقه بالعين على نحو الشركة فانما هي شركة حكمية والسابع
الحرام المختلط بالحلال ولم يتميز والقول بوجوب الخمس فيه هو المحكي عن الشيخ ره و
جماعة من القدماء وكثير من المتاخرين كالمحقق والمصنف ره في اكثر كتبه والشهيدين
بل ربما نسب الى المشهور والاصل فيه جملة من الاخبار منها الخبر المروي في الخصال
عن ابي عبد الله ع فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام
اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ومنها خبر الحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع
قال ان امير المؤمنين ع اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف
حلاله من حرامه فقال ع اخرج الخمس من ذلك فان الله قد رضي من المال بالخمس
ومنها خبر السكوني عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني
اكتسبت مالا اغمضت في طلبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال
منه والحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين ع تصدق بخمس ذلك فان الله
رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك الحديث وهما مع عمل اجلة الاصحاب بهما
حجة مضافا الى ان رواية الخصال بنفسها معتبرة ودلالتهما على كون المراد من الخمس
فيهما الخمس المصطلح ظاهرة وعدم ذكر المصرف والمتعلق فيهما غير مضر كما مر فلا تضعف
دلالتهما بعدم ذكرهما فيهما نعم يمكن المناقشة في دلالة خبر السكوني لذكر لفظ الصدقة

فيه

فيه مكان لفظ الخمس وهو ظاهر في غير الخمس المصطلح الا ان ظهور غيره خصوصا
خبر الخصال في كون المراد به الخمس المصطلح يكفينا حجة للمدعى